افتتاحية العدد

مقاربات العلوم الاجتماعية والإنسانية للظاهرة الدينية

د. طيبي غماري

مقدمة:

إن التعرض للظاهرة الدينية بالدراسة يقودنا مباشرة إلى فكرتين أساسيتين طبعت الفكر الغربي منذ عصر النهضة، علما أنه لا يوجد مثيل لهاتين الفكرتين في الفكر الإسلامي عموما والعربي خصوصا. تتمثل الفكرة الأولى في ما يعرف بالـ« Désenchantement » أو فك السحر عن العالم التي أسسها WEBER, M. وتبناها علماء الاجتماع حيث ناقش في سنة 1917 فكرة " فك السحر عن العالم، والذي يقصد من خلالها غياب المعاني الغيبية، والارتباطات الإحيائية Animiste والتنبؤات السحرية والتفسيرات الروحانية، التي ميزت العالم التقليدي، كنتيجة حتمية للمسار الحديث للعقلنة والعلمنة وتعميم التنظيم البيروقراطي." (SALER Michael. 2006: 695) فانتقال العالم من الحالة الميتافيزيقة إلى الحالة الوضعية، إذا ما استعملنا مصطلحات COMTE, A. كان مشروطا بالتجرد الكلي و النهائي للفكر الغربي بكل الأفكار التي لم يكن لها سند أو حجة عقلية، وهنا كانت أهمية دراسة الظاهرة الدينية مزدوجة، فمن ناحية كانت الدراسة العلمية للظاهرة الدينية تهدف إلى إثبات الفرضية التي تبناها العلماء من أن خلاص البشرية إنما سيكون عن طريق العلم لا غير، وهذا عكس الفكر السائد آنفا والذي كان يرى خلاص البشرية في الإيمان؛ ومن ناحية ثانية أصبحت الدين حقلا من حقول البحث العلمي باعتباره ظاهرة اجتماعية وإنسانية.

أما الفكرة الثانية فتتمثل في نهاية الدين، كما تنبأ بها NIEZTCH, F. وهيجل وغيرهما من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، نهاية كان يعتقد أنها ستكون النتيجة الحتمية لعملية فك السحر، فتحول العالم إلى العقلانية والعلمانية والبريوقراطية، يعني حسب هؤلاء المفكرين عالم بلا دين أو عالم لا دين له إلا العلم، " فالعلوم السياسية والتاريخ والاقتصاد والأشكال الأخرى المختلفة للخطابات

الثقافية، أصبحت تتحدث بأصوات إنسانية حول المسائل اللادنيوية، بل إنها بدأت تتكلم بأصوات فوق إنسانية، بحيث يمكننا القول أنها قفزت إلى داخل مملكة الدين" (HUGH B. Urban. 2005: 7249) .

إن الهدف من هذه المداخلة ليس تحليل هاتين الفكرتين، لتأكيدهما أو نفيهما، بل يتعلق الأمر بمحاولة متواضعة للتقديم لما سيعرض في هذا الملتقى من مداخلات وأفكار، أي محاولة تلخيص أهم المقاربات الاجتماعية والإنسانية للظاهرة الدينية في الفكر الغربي على وجه الخصوص. فالمقاربة العلمية للظاهرة الدينية في الغرب استفادت من فكرتي فك السحر عن العالم ونهاية الدين، لتلج أغوار الظاهرة الدينية بدون رقابة داخلية أو خارجية، كما هو الشأن بالنسبة للعالم الإسلامي وباقي العوالم التي لم يحدث فيها مثل هذا التحول الفكري الجوهري.

هناك العديد من المعارف المرتبطة بالدين، فقبل أن تتطور المقاربات الأكاديمية للدين كان الناس يتعلمون يقرؤون حول الدين من خلال أوليائهم أو جيرانهم أو من الرهبان والشمانات والمعلمين والأئمة والفلاسفة وعلماء الدين، كما قرؤوا حول الديانات الأخرى من خلال المبشرين والمناظرين الذين كانوا يوفرون معلومات عن الديانات الأخرى وفي نفس الوقت يقدمون الأدلة على ضرورة اعتناق بدلا عن الدين السائد، بالإضافة إلى هؤلاء " هناك الرحالة من أمثال هيرودودوتس وXuanzang وابن بطوطة ، الذين قدموا معلومات حول المعتقدات و الممارسات الخاصة بالشعوب الأخرى والبعيدة، كما قدموا الأسباب التي تدفع إلى الإيمان بهذه المعتقدات، من جهة أخرى نجد موظفي المكاتب الخارجية والصحفيين." (GREGORY D. Alles. 2005: 8761) فبالرغم من كثرة المعطيات التي وفرتها هذه المصادر إلا أنها لم ترقى إلى مستوى المقاربة الأكاديمية للظاهرة الدينية. فمقاربة الظاهرة الدينية بأسلوب أكاديمي يرتبط أساسا " بمقاربتين إنسانيتين: تاريخ الديانات ومقارنة الأديان"(CLARK ROOF Wade. 1999: 522)

مشكلة التعريف:

تنطلق مشكلة التعريف من تاريخية المصطلح، فإذا كان لكل كلمة تاريخ (BENSON Saler. 1987)فإن تطور مفهوم الكلمة، يقدم لنا الكثير من الدلالات عن المصطلح كإطار تحليلي. فكل اللغات تملك مصطلحا تعبر به عن هذه الظاهرة إذ نجد "*religion*" في معظم اللغات الأوروبية " *الدين* " في اللغة العربية "*dharma*" في لغات آسيا الجنوبية "*zongjiao*" في اللغة الصينية "*shukyo*" في اللغة اليابانية "*agama*" في اللغة الأندونيسية والعديد من الخيارات الأخرى" (BEYER Peter. 2006: 412)

بالنسبة لمصطلح *Religion* يمكن الرجوع إلى مقال BENSON Saler، الذي أوضح فيه كيف ساهم الجدل حول الاستعمال الروماني *ligare, religare* (العلاقة أو الرابطة) أو اليوناني *Religio, legere* (الجمع أو الضم) للكلمة في تطور مصطلح الدين كإطار تحليلي للظاهرة الدينية. أما بالنسبة للمصطلح العربي "*الدين*"، فنجد في معجم لسان العرب لابن منظور أن المصطلح يأخذ عدة معاني، تشترك في معظمها بشكل أو بآخر في معنى الذل والخضوع وهذا ما يتماشى مع معنى الدين الذي يبقى في نهاية الأمر عبارة عن خضوع وطاعة مطلقة لقوة ما أو لشريعة ما أو لنظام ما... ف" الدَّيَّانُ : القَهَّارُ وقيل : الحاكم والقاضي وهو فَعَّال من دان الناسَ أَي قَهَرَهم على الطاعة . يقال : دِنْتُهم فدانُوا أَي قَهرْتهم فأَطاعوا.والدَّينُ : واحد الدُّيون معروف .وكلُّ شيء غير حاضر دَينٌ والجمع أَدْيُن مثل أَعْيُن و دُيونٌ (والقرض إذلال)، والدِّين : الجزاء والمُكافأَة . و دِنْتُه بفعلِه دَيْناً : جَزَيته... . و يومُ الدِّين : يومُ الجزاء (الذي قد يكون عقابا وإذلالا). وفي المثل : كما تَدِينُ تُدان أَي كما تُجازي تُجازَى أَي تُجازَى بفعلك وبحسب ما عملت. والدِّين : الطاعة . وقد دِنْته و دِنْتُ له أَطعته. ويقال : دانَ بكذا ديانة و تَدَيَّنَ به فهو دَيِّنٌ و مُتَدَيِّنٌ . و دَيَّنْتُ الرجلَ تَدْييناً إِذا وكلته إِلى دِينه . والدِّين : الإِسلام وقد دِنْتُ به. . والدِّينُ : العادة والشأْن تقول العرب : ما زالَ ذلك دِيني ودَيْدَني أَي عادتي. . وأَطاعته والدِّينُ من هذا إِنما هو طاعته والتعبد له و دانه ديناً أَي أَذله واستعبده. والدِّينُ : الذل . والمِدَينُ : العبد . والمَدِينةُ : الأَمة المملوكة كأَنهما أَذالهما العملُ. ودِنْتُه أَدِينُه دَيْناً : سُسْته ودِنْتُه : مَلَكْتُه .

ودُيِّنْتُه أَي مُلِّكته . ودَيَّنْتُه القومَ : وليته سياسَتَهم. والدِّينُ : السلطان . والدِّين : الوَرَعُ . والدِّين : القهر . والدِّينُ : المعصية . والدين : الطاعة" (لسان العرب لابن منظور)

من جهة أخرى يميز الجرجاني في التعريفات بيم الدين والملة حيث يقول " الدين والملة، متحدات بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع، تسمى: ديناً، ومن حيث إنها تجمع، تسمى: ملة، ومن حيث أنها يرجع إليها، تسمى: مذهباً، وقيل: الفرق بين الدين، والملة، والمذهب: أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد." (التعريفات، الجرجاني)

من الناحية الاصطلاحية،وعندما يتعلق الأمر بالمقارنة بين الثقافات على وجه الخصوص، تتنافس التعريفات على توسيع وتضييق حدود المصطلح، ليظم أحيانا حتى الجمعيات الرياضية، ويقصي في أحيان أخرى الديانات الأكثر انتشارا في العالم كالبوذية والهندوسية. وهذا ما يتفق تماما مع ما قرره Nadel إذ يقول " مهما تكن الطريقة التي نريد أن نحيط بها المساحة التي تظم الأشياء الدينية، سنجد أنفسنا أمام تحد خطير، يتمثل في تحديد ما يجب وضعه في هذا الجانب من الحدود، وما يجب وضعه في الجانب الآخر منها"(HORTON Robin. 1960: 201)

أمام هذا التحدي لا نملك إلا أن نفعل مثل العديد من الباحثين وعلى رأسهم الأنثروبولوجين، الذين كانوا يلجئون إلى تبني تعريف مؤقت يتم تعديله بحسب تطور البحث والدراسة، وبحسب تغير المجتمعات والثقافات. فالدين حسب الباحث طلال أسد هو " 1) نسق من الرموز؛ يعمل على 2) ترسيخ داخل الإنسان أشكالا وتحفيزات قوية، عارمة ومستديمة؛ من خلال 3) بناء تصورات للنظام العام للوجود؛ و4) ربط هذه التصورات بحالة من التعاطف؛ 5) تجعل هذه الأشكال والتحفيزات واقعية بشكل استثنائي"(ASAD Talal. 1983: 239). من المؤكد أن هذا التعريف لن يحصل على إجماع كل المتدخلين، لكنه على الأقل يتميز بخاصية مهمة، تتمثل في العموم الذي يوفر الحد الأدنى الذي يسمح لكل متدخل مهما اختلفت مقاربته من، طرح أفكاره حول الظاهرة الدينية.

المقاربة الفلسفية للدين:

تبقى العلاقة بين الفلسفة والدين من أقدم العلاقات وأقواها، لدرجة أن التصنيف يصبح إشكالية في بعض الحالات، كالكنفوشيوسية والبوذية ومعظم الديانات الشرقية، التي تصنف أحيانا كديانات وأحيانا أخرى كفلسفات شرقية. فعلى مستوى الفكر الغربي يعدد لنا (George F. Thomas. 1946: 567) أربع تشابهات مهمة بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني، حيث يرى أن كليهما " يبحث عن نظرة شاملة للوجود و للقيم؛ وكليهما يؤسس هذه النظرة على مبدأ الوحدة الذي يؤطر تنوع واختلاف الأشياء؛ وكليهما يهدف إلى توجيه النظرية للممارسة و التطبيق؛ وكليهما يتوقع قدرة روحية داخل الإنسان تمكنه من الانفصال عن الواقع الآني والارتباط بالحقيقة المطلقة وبالخير". بالمقابل يرى أن هناك اختلافا جوهريا واحدا هو أن " هدف الفلسفة هو معرفة الحقيقة المطلقة؛ في حين أن هدف الدين هو السعي نحو الارتباط بالخير المطلق". (George F. Thomas. 1946: 571)

أما بالنسبة للفكر الإسلامي، فنجد أن الصراع بين الفلسفة والدين كان حادا و في الكثير من الحالات مأسويا، فالصراع بين الفقهاء والفلاسفة كان ولا يزال يؤثر بشكل مزدوج في توجهات رجال الدين نحو الفلسفة وتوجهات الفلاسفة نحو رجال الدين. و في الكثير من الأحيان انتقل هذا التأثير إلى المحيط السياسي، أي إلى الحاكم، الذي استماله هذا الطرف أو ذاك في الكثير من الأحيان لإقصاء الآخر. وهنا لا نحتاج إلى الكثير من الإثباتات إذ يكفينا تذكر معانات ابن رشد وابن سينا وابن عربي وغيرهم كثير. يبقى الجانب الإيجابي في هذا الصراع هو أنه ولد فكرا فلسفيا فكر في الدين وحول الدين بكل شجاعة، وبالمقابل ولد أيضا فلسفة دينية إن صح التعبير أنتجها الفقهاء من حيث يدرون أو لا يدرون، كرد فعل على ما كان يقال حول الأمور الدينية. فالتجربة التاريخية تبين لنا كيف أن " الدين يحتاج إلى الفلسفة من أجل تحقيق معناه الخاص، ومن أجل تبرير نفسه أمام الانتقادات المعادية له، ومن أجل تقديم نفسه للذين لا يشاركونه تجربته المركزية. (Bishop Of Manchester. 1928: 345)

فمهما يكن من اختلاف أو تشابه بين الفلسفة والدين،يبقى جزء مهم من الخطاب الفلسفي عبارة عن محاولة فهم الدين بشكل عقلاني، أو كما يقول (F. C. FRENCH. 1902: 464) إن " التفسير العقلاني للدين هو أحد أعظم أهداف الفلسفة "وهذا ما أدى إلى تخصص فرع من فروع الفلسفة في دراسة الدين والتفكير في ماهيته وأصله.

يعرف (GORDON D. Kaufman. 1958: 57) فلسفة الدين على أنها " البحث في طبيعة، معنى ودلالة صلاحية الدين، فالهدف من هذه المقاربة الفلسفية للدين، ليس فقط البحث عن ماهية الدين، ولكن أيضا البحث في تفسير الظاهرة الدينية، بمصطلحات ملائمة تسمح بفهم العلاقة التي تربط الدين بباقي النشاطات الثقافية للإنسان، بالإضافة فهم المعاني والوظائف التي تمارسها على مستوى الشخصية والمجتمع الإنسانيين ". من هنا نلاحظ مدى ضخامة مشروع فلسفة الدين، الذي تولاه العديد من الفلاسفة منذ أرسطو وأفلاطون وابن رشد إلى كانط وكونت و نيتش هيقل...

المقاربة الأنثروبولوجية للدين:

لقد بدأت الدراسات الأنثروبولوجية للدين مع رجال أمثال تيلور Tylor وفريزر Frazer ودوركايم Durkheim، لقد استغل الأنثروبولوجيون الأوائل ما كان متوفرا من دراسات وأرشيف وقاموا بتفكير منهجي وعلمي حول الملاحظات التي جمعها في الغالب رحالة ورجال السياسة ورجال الدين والأدباء عن المجتمعات التقليدية أو ما كان يعرف آن ذاك بالمجتمعات البدائية، فكانت اهتماماتهم الأولى ترتكز على محاولة فهم أشكال الزواج والسلطة داخا الأسرة والسحر...

لقد تأثرت البحوث الأولى للأنثروبولوجية عموما والأنثروبولوجية الدينية خصوصا بالنظرية التطورية، فكانت معظم الدراسات التي تمت نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين مؤسسة على المنهج التطوري الذي أسسه داروين " فكل من فريزر و تيلور و سبنسر و لانج ومارات، كانوا يعيشون في القرن العشرين، وهذا كانو رجال القرن العشرين، وكلهم أخذ النظرية التطورية كأهم أساس منهجي" (AGEHANANDA Bharati. 1971: 232). مع Franz Boas بدأ عهد جديد من الدراسات الأنثروبولوجية، تميز بالمعايشة الحقلية للمجتمعات

المدروسة، ومن هنا أصبح البحث الميداني المؤسس الملاحظة المباشرة والمقابلة مع المخبرين ومع أفراد المجتمع المدروس، أهم وسلة بحث في الأنثروبولوجية الدينية.

تتميز المقاربة الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية بالشمولية Holisme أي مقاربة الظاهرة الدينية ضمن السياق الذي تتحرك فيه باعتبار أنها مرتبطة بممارسات أخرى، فالأنثروبولوجي عند دراسته للظاهرة الدينية مطالب بالتعرف على الكيفيات التي ينتج بها الدين الصراعات و الحلول على حد السواء. من جهة ثانية تتميز المقاربة الأنثروبولوجية بتحليل الدين كبنية مؤلفة من عدة عناصر تتفاعل فيما بينها، وكوظيفة، أي محاولة فهم الوظيفة التي يمارسها الدين في المجتمع، كتقييم عام يمكن القول على غرار (YINGER J. Milton. 1958: 495) أن " الأنثروبولوجية و بشكل أفضل من علم الاجتماع حافظت الاهتمام بالدين كأهم جزء من حياة الإنسان"

المقاربة السوسيولوجية للدين:

يمكن أن ينظر إلى الدين على أنه واحد من أشكال البناء الاجتماعي، ومن هذا المنظور يصبح الدين مهما بالنسبة لعلماء الاجتماع، لأنه و بالرغم مما قيل عن نهاية الدين أو عن عودته، يبقى العامل الأهم في الحياة اليومية لمعظم الشعوب، فالدين كان ولا يزال يملك القدرة على خلق المجموعات و الروابط الاجتماعية، ومن هنا يصبح حقلا من حقول البحث السوسيولوجي. فعلم الاجتماع الدين يمكنه أن يهتم بكل مجالات الحياة الاجتماعية بما فيها " العلاقة بين الدين والاستقرار والتغير و المشاكل الوظيفية للمجتمع. وأيضا دراسة البنيات الداخلية وتطور ووظيفة ومشاكل ومفارقات المنظمات والمؤسسات وعلاقاتها بالبنيات الاجتماعية الأخرى" (T. F. O'DEA. 2003: 73)

تنحصر الفترات الأساسية لتطور علم الاجتماع الديني بين " العشريتين الأوليين للقرن العشرين من خلال نشر الكتب التي لا يزال تأثيرها ساريا (على علم الاجتماع الديني إلى اليوم)، مثل كتب Weber حول الأخلاق البروتستنتية و روح الرأسمالية و علم الاجتماع الدين، وأعمال Troeltsch حول التعليم الاجتماعي للكنيسة المسيحية، وأعمال دوركايم حول الأشكال الأساسية للحياة الدينية. لقد درست هذه الأعمال دور الدين في التحولات الإجتماعية، ودور الخصائص البنيوية في

الدين والإيمان والممارسة، كما درست الوظائف التضامينة للدين داخل المجتمع (EMERSON Michael. 1999: 680) "

من هنا يمكننا القول أن الدراسات السوسيولوجية للدين، منذ نشأتها إلى اليوم، تتأسس على ثلاثة مصادر مهمة. يتمثل الأول في الأبحاث التي قام بها دوركايم، والتي لخصها في كتابه "الأشكال الأساسية للحياة الدينية" والتي يركز فيه على أن الدين يمارس وظيفة خلق التضامن ودعم المجتمع خاصة في حالة الاضطرابات والمشاكل، إذ يجب أن ينظر إلى علم الاجتماع الديني كـ"بعد من أبعاد علم الاجتماع المعرفة، فالدين هو وسيلة اتصال ومعرفة في الوقت نفسه، إنه يسمح بالانسجام بين المعاني و الإشارات ومعاني العالم". (ERWAN Dianteill. 2003: 531) يتمثل المصدر الثاني في أعمال ماكس فيبر ، والذي يرى أن الدين هو مصر الاستقرار والتغير الاجتماعي في نفس الوقت، قدم في مؤلفه حول "الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية" تحليلا عقلانيا للعلاقة بين الممارسة الدينة والحياة اقتصادية، كما أنه يتبنى فكرة أن العالم المصنع يسير نحو العلمنة، وأن التفسير الديني سيترك المكان للتفسير العلمي أو ما أسماه بالعقلنة Rationalisation. وأخيرا نجد كارل ماركس، والذي يتعقد أن الدين هو منتج اجتماعي، فالدور الأول للدين حسبه هو تحقيق النظام داخل المجتمع وتبري اللامساواة بين العمال والرأسماليين، فالطبقات المسيطرة تستعمل الدين لتبرير سيطرتها على الطبقة العاملة.

من حيث المنهج يعتمد علم الاجتماع الدين على المنهج الكمي المؤسس على الاستبيانات والاستمارات التي تهدف إلى جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن المعتقدات الدينية والقيم الخلقية والترددات على أماكن العبادة، يتم في هذا المستوى الاعتماد على التحليل الإحصائي وعلى العينات الكبرى؛ من جهة ثانية نجد المنهج الكيفي المطبق على العينات الصغيرة ، والمؤسس على المقابلات الفردية والملاحظة، حيث يسمح هذا المنهج ببناء نظريات وتوصيفات حول الطابع الاجتماعي والدلالات الخاصة بالمجموعات الدينية.

المقاربة السيكولوجية للدين:

تشير هذه المقاربة إلى تطبيق النظريات و المناهج السيكولوجية على الممارسات الدينية والتجارب والمواقف والأفراد الذين هم في علاقة بهذه الممارسات، وهنا لا يمثل

الدين نسقا معرفيا قائما بذاته،(WULFF David M. 1999: 563)بل يتحول إلى حقل من حقول البحث السيكولوجي. ترجع المحاولات الأولى لفهم الدين وفق المناهج السيكولوجية إلى أعمال وليم جيمس من خلال مؤلفه « *The varieties of religious experiences* » في عام 1902 والذي حاول فيه جمع أكبر قدر من التجارب الدينية ثم تحليلها ومقارنتها مع تجارب غير دينية حتى يسهل فهمها.

يمكننا أن نميز على غرار (WULFF David M.) بين صنفين من علم النفس الديني " الأول يتعلق بالأشخاص الدينين والثاني يتعلق بالمحتوى الديني، فالذين يهتمون بعلم النفس الأشخاص الدينين يميلون إلى العمل على ممارسة دينية واحدة من خلال التركيز على الالتزام الشخصي بتقليد ديني خاص، مع قليل من الاهتمام بالاستكشاف السيكولوجي لهذه الممارسة الدينية؛ أما الذين يهتمون بعلم النفس المحتوى، فيسعون إلى إعادة تفسير هذا المحتوى والبحث عن أصوله، وهذا وفق مصطلحات النظريات السيكولوجية في الغالب، ووفق التحليل البين ثقافي في بعض الحالات"(1999: 563). لقد تأسس على هذا التصنيف ثلاثة مشاريع مهمة لعلم النفس الديني: 1). يهدف الأول إلى الوصف المنهجي للدين سواء من حيث التجارب الداخلية أو الخارجية، بغرض توضيح خصائص الدين؛ 2). في حين يهدف المشروع الثاني إلى شرح أصل الدين من خلال التاريخ ومن خلال الحياة الفردية للأشخاص، بغرض شرح طبيعة الدين الأساسية؛ 3). أما المشروع الثالث فيهدف إلى توضيح آثار الأفكار والاتجاهات والتجارب والممارسات الدينية على الحياة الفردية وعلى العالم. (WULFF David M. 1999: 563) . لقد أنتجت هذه المشاريع العديد من الأعمال سواء في علم النفس أو في التحليل النفسي على يد كل Gordon Allport وفرويد ويونغ ثم في فترة متأخرة على يد كل من Erich Neumann وJames Hillman.

المقاربة التاريخية للدين:

يتبنى مؤرخو الدين مقاربة مختلفة من حيث المنهج والموضوع، إذ يتركز اهتمامهم ببحث التطلعات الدينية للمجتمعات ومحتوى هذه الديانات، فبمجرد شروعهم في دراسة المجتمعات و رجال الدين ، يتحول المؤرخون إلي التاريخ الديني

أو مقارنة الأديان. في هذا المجال يؤكد (Julien Riès. 1987) " على أن كل ظاهرة دينية هي ظاهرة تاريخية، فمهمة المؤرخ في تاريخ الدين هي إعادة بناء تاريخ الأشكال الدينية، واستخراج الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أثرت فيها وتأثرت بها". إن مهمة المؤرخين ليست البحث عن الحقيقة في هذا الدين أو ذاك بقدر ما هي البحث في بروز وتطور وانتشار الدينات في المجتمعات المختلفة. فالبحث في تاريخ الظاهرة الدينية، لا يتم "إلا إذا تم تناول هذه الظاهرة في مستواها الديني، أي كشيء ديني، فمحاولة فهم هذه الظاهرة من خلال الفلسفة أو علم النفس أو علم الاجتماع أو الاقتصاد أو اللسانيات أو الفن أو أي مقاربة أخرى هو أمر خاطئ لأنه يختزل الظاهرة الدينية في مجال لا ديني" (Mircea Eliade. 1996: XIII). فالظاهرة الدينية لا توجد في الحالة الخام، فكل ظاهرة دينية هي حدث من التاريخ الإنساني، ومن ثمة فمؤرخ الديانات هو قبل كل شيء مؤرخ. (Julien Riès. 1987)

يعتبر (Rudolf Otto) من الرواد في تاريخ الديانات، وهو معروف بفكرته القائلة بأن الدين هو نتيجة نوع واحد من التجربة الإنسانية، هذه التجربة المؤسسة على ما أسماه بـ "Numinous." أو "Numineux"، وهو إحساس غير قابل للتعريف، يتكون من الخوف الغيبي والانبهار والعظمة. من جهته (Gerardus van der Leeuw) الذي أسس فينومينولوجيا الدين، (Mircea Eliade) الذي اهتم بالمقدس وكيف يتمظهر الشعور الإنساني.

الخاتمة:

في الأخير يمكنني القول بأن، هذه الإحاطة السريعة بمسألة الدين ستكون بمثابة الإطار العام الذي ستندرج فيه معظم المداخلات التي المعروضة في الملتقى، خاصة وأننا تعمدنا في هذا الملتقى طرح المسألة الدينية من خلال مقاربات متعدد ومختلفة من حيث المنهج والطرح.

المراجع:

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري. لسان العرب. دار صادر: بيروت مادة "دين".

- الجرجاني. التعريفات. مادة "الدين و الملة".
- AGEHANANDA Bharati. (1971). "Anthropological Approaches to the Study of Religion: Ritual and Belief Systems". *Biennial Review of Anthropology*. published by Stanford University Press. Vol. 7. (1971). pp. 230-282.
- Alban G. Widgery. (1929). "Towards a Modern Philosophy of Religion". *The Philosophical Review*, published by Cornell University. Vol. 38, No. 5. (Sep., 1929), pp. 421-438.
- ASAD Talal. (1983). "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz". *Man, New Series*. published by Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. 18, No. 2. (Jun., 1983). pp. 237-259.
- BENSON Saler. (1987). "Religio and the Definition of Religion". *Cultural Anthropology*. published by American Anthropological Association. Vol. 2, No. 3. (Aug., 1987). pp. 395-399.
- BEYER Peter. (2006). "Globalization". In EBAUGH Helen Rose. (2006). *Handbook of Religion and Social Institutions*. New York: Springer Science + Business Media, Inc. pp. 411-429.
- Bishop Of Manchester. (1928). " The Value of Philosophy to Religion ". *Journal of Philosophical Studies*, published by Cambridge University Press. Vol. 3, No. 11. (Jul., 1928), pp. 345-348.
- CLARK ROOF Wade. (1999). "Religious Studies and Sociology". *Contemporary Sociology*. published by American Sociological Association. Vol. 28, No. 5. (Sep., 1999). pp. 522-524.
- EMERSON Michael (1999). "Sociology of Religion". In ROOF, Wade Clark, Ed. *Contemporary American Religion*. New York: Macmillan Reference USA. 1999. 2 vols. pp680-682.
- ERWAN Dianteill. (2003). "Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern". *Theory and Society*. N°. 32, 2003. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands. pp 529-549.
- F. C. FRENCH. (1902). "The Philosophy of Religion: Its Aim and Scope". *The Philosophical Review*. published by Cornell University Vol. 11, No. 5. (Sep., 1902). pp. 463-473.
- FASOLT Constantin. (2006). "History and Religion in the Modern Age" *History and Theory*. Published by Wesleyan University. Theme Issue 45 (December 2006). pp.10-26
- George F. Thomas. (1946). "The Relation of Philosophy and Religion" *The Philosophical Review*, published by Cornell University Vol. 55, No. 5. (Sep., 1946), pp. 564-571.
- GORDON D. Kaufman. (1958). "Philosophy of Religion: Subjective or Objective". *The Journal of Philosophy*. Vol. 55, No. 2. (Jan. 16, 1958), pp. 57-70.
- GREGORY D. ALLES (2005). In LINDSAY Jones. *Encyclopedia of religion, second edition*. Vol. XI. New York: Macmillan Reference USA. 2005. pp.8761-8767
- HORTON Robin. (1960). "A Definition of Religion, and its Uses". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 90, No. 2. (Jul. - Dec., 1960). pp. 201-226.
- HUGH B. Urban (2005) "Politics and religion" In LINDSAY Jones. *Encyclopedia of religion, second edition*. Vol. XI. New York: Macmillan Reference USA. 2005. pp. 7248-7260.
- Julien Riès. (1987). " Un regard sur l'oeuvre de Mircea Eliade". *Cahier de L'Herne n°33 : Mircea Eliade*, C. Tacou, 1987.

- KING Irving. (1909). "The Evolution of Religion from the Psychological Point of View". *The American Journal of Sociology.* published by The University of Chicago Press. Vol. 14, No. 4. (Jan., 1909), pp. 433-450.
- LÉVI-STRAUSS Claude. (1955). "The Structural Study of Myth". *The Journal of American Folklore*. Vol. 68. No. 270. Myth: A Symposium. (Oct. - Dec., 1955). pp. 428-444.
- MCINTIRE C. T. (2006). "Transcending dichotomies in history and religion" *History and Theory*. Published by Wesleyan University. Theme Issue 45 (December 2006). pp. 80-92.
- Mircea Eliade. (1996). *Patterns in Comparative Religion*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- PARSONS William B. (2005). " Psychology: psychology of religion". In LINDSAY Jones. *Encyclopedia of religion, second edition*. Vol. XI. New York: Macmillan Reference USA. 2005. pp. 7473- 7481.
- SALER Michael. (2006). "Modernity and Enchantment: A Historiographic Review." *The American Historical Review.* June 2006. pp. 692-726
- T. F. O'DEA. (2003). " Religion, sociology of ". *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. 2nd ed. New York: Macmillan Reference USA. 2003. pp73-82.
- WINSTON Davis (2005). "Sociology: sociology of religion". In LINDSAY Jones. *Encyclopedia of religion, second edition*. Vol. XI. New York: Macmillan Reference USA. 2005. pp. 8490- 8497
- WULFF David M. (1999). "Psychology of Religion" In ROOF, Wade Clark, Ed. *Contemporary American Religion*. New York: Macmillan Reference USA. 1999. 2 vols. pp 563-566
- YINGER J. Milton (1958). "The Influence of Anthropology on Sociological Theories of Religion". *American Anthropologist, New Series.* published by American Anthropological Association. Vol. 60, No. 3. (Jun., 1958). pp. 487-496.

عن الدين في القرن الحادي والعشرين

أ.د. البخاري حمانه،

قسم الفلسفة،

جامعة وهران.

Résumé

De la religion au XXIème Siècle

Face a ce que certains sociologues et philosophes européens contemporains désignent, en ces débuts du xxième siècle, sous le nom de "retour du religieux"dans le vieux continent ,et au réveil rigoriste du sentiment religieux dans le reste du monde, seule une nouvelle approche de la religion , en général,peut contribuer au rapprochement des hommes et à l'avènement d'un dialogue constructif entre leurs cultures et leurs civilisations.

لعل من أبرز المفاجئات التي حملتها نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، خاصة بالنسبة للبعض من المفكرين والباحثين في أوربا... الغربية منها والشرقية، على حد سواء، ولغيرهم من المفكرين والباحثين في بقية أنحاء العالم الأخرى، ومن ضمنها العالم العربي والإسلامي، هي ما أسماه البعض منهم "بالعودة المفاجئة للدين "(Le retour de la religion) خاصة ،والمقدس (le sacré) عامة ،إلى مجتمعات القارة العجوز ،وتصاعد الاتجاه نحو الدين ،خاصة لدى الشباب ،في غيرها من مناطق العالم الأخرى.. وفي مقدمتها العالم العربي والإسلامي.

فالنسب لأوروبا ،وللغرب عامة، فإن. "تلك العودة "للدين ،لا تتجلى فحسب ،في عودة أكثر من مجتمع أوربي ،خاصة منذ تفكك الإتحاد السوفيتي ،وسقوط حائط برلين (1989)، إلى التمسك بهوياتهم الوطنية والدينية، بل أنها تتجلى كذلك فيما يعرف.. منذ زمن.. بالعهد الجديد (New –Age).. وفي تزايد الحركات والجمعيات الدينية ،خاصة السرية منها ،التي تعج بها اليوم تلك المجتمعات ،وتضج من ممارستها المشبوهة والتي يختلط فيها غموض التعليم" بالعنف الهمجي ..خاصة ضد الأطفال.كما أن مثل تلك العودة المفاجئة للدين تتجلى كذلك في تلك الحمولة الدينية ،غير المعهودة ،التي تميز اليوم خطب الساسة الأوروبيين والغربيين،

الرسميين منهم وغير الرسميين، وهدا ابتداء من الرئيس الأمريكي جورج بوش وطروحاته حول محور الشر، وحول"حرب الإسلام وإرهابه ضد المسيحية "،وتحذيرات الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي (Nikolas Sarkozy) حول "اللايكية المهددة. (La laicité menacée) "من طرف الإسلام بصورة خاصة "وانتهاء بالعديد من الصحف الأمريكية وبنصائحها للعديد من المتقدمين لخلافة بوش بإعطاء الأولوية للمعتقد الديني وليس للمعتقد السياسي إدا ما أرادوا......الظفر بتلك الخلافة.

هكذا تكشف أوروبا اليوم ،لأولئك المفكرين والباحثين ،ودلك من أمثال دوركايم (E. Durkheim) وكومت (A.Comte). وتونيز (Tonnies) ووبير (Weber)...الخ ،الدين أكدوا أمام انبهارهم بالثورات المختلفة ،خاصة العلمية والصناعية ،التي كانت أوروبا قد بدأتها مند القرنيين السابع والثامن عشر، أن القارة العجوز قد تحررت نهائيا من الدين ،الدي كان بالنسبة لها أشبه بالمرض العصابي (une maladie névrotique) وبالإستيلاب (L'aliénation) وتحولت بالتالي إلي النموذج الأوحد والوحيد للتطور .وللتقدم وللحداثة (la modernité) ...أن الوعي الديني متمثلا عامة في كل أشكال المقدس ،لم يتوار بل أنه يعسكر،ومن خلال الشرائح الاجتماعية المقصاة من إيجابيات تلك الحداثة ..بل ومن خلال تشبث العديد من العلماء فيها بالدين، على ضفاف حداثتها تلك.

كما تكشف أوربا، كذلك وبالتالي،لأولئك الباحثين ،وهي التي قالوا أنها قد استبدلت الإنسان بالله ،بعد نعيه،والتقنية بالدين ،الذي تأكل و العلم بالخرافة أن الذي يتآكل اليوم ..هي الحداثة ..وليس الدين ...وإن مطلب المعنى (La quête du sens) ،..معنى الحياة الإنسانية ومسارها. ومصيرها لم يكن في أي يوم من الأيام بهده القوة والإلحاح والشمولية مثلما هو اليوم .

من هنا عودة أوليك المفكرين والباحثين إلى الإقرار اليوم ،بأن الوعي الديني أيا كان ،ليس، وكما دهب من سبقوهم ،صورة من صور الماضي المقيت أو عائقا من عوائق التقدم ،بل إنه مكون أساسي من المكونات الاجتماعية والسياسية

والاقتصادية والثقافية ،وأن دوره في إضفاء مثل دالك المعنى المنشود على الحياة الإنسانية لا يقل عن الدور المادي لللأيكية وللحداثة.

ومن هنا كذلك تلك الانتقادات المريرة للتقنية (روسكان (J Ruskin) اللول (J Ellul) أنشتاين (. A.Einstein) هيدقر (M.Heidegger) ماركيوز (H.Marcuse) وغيرهم ومطالبتهم ،مند القرن الماضي بضرورة توظيف الدين من جديد لتحقيق تصالح أوروبا مع علومها وتقنياتها ..ولدرء الويلات التي سببتها لها بالأمس (الحربين العالميين)،ولتلك الأخرى التي تتهددها بها اليوم ودلك من خلالها ما يعرف بالثورة الرقمية، (la révoluion numérique) ممثلة في بصورة خاصة في الثورة البيولوجية وفي محاولاتها الإستنساخية.. (le clonage)، وفي الاحتباس الحراري ... الخ ودلك نتيجة للجهل بالدين وبإبعاد الإنسانية .

ومن هنا أخيرا وليس أخرا ،عمل أولئك المفكرين والباحثين على إعادة التفاعل بين الحداثة وبين الدين ودلك من خلال لجوئهم إلى المناهج الظواهرية ..والتأويلية واللسانية والسيميائية ،لمحاولة فهم أفضل للعقائد الدينية ودلك انطلاقا من وجهة نظر المعتنقين لها ،ممثلين بالنسبة لأوروبا بصورة خاصة، في المهاجرين (les immigrés) عامة ،وفي المهاجرين المسلمين بصورة خاصة الذين يشكلون اليوم مكونا ديموغرافيا. واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا وسياسيا،من مكونات مجتمعاتها.. ولانتظامهم فيها... و للتعايش وللحوار الإيجابي والسلمي بالتالي معهم ومع ثقافتهم وحضارتهم وصولا إلى مشاركتهم، إلى جانب ما يسمي اليوم باللائكية الإيجابية،(La laicité positive) في صنع مثل دلك المعنى المشترك للحياة.

وإذا كان دلك هو ،وبصورة مختصرة, واقع الدين ..في أوروبا ،وفي الغرب عامة ،فإن واقعه وتمظهراته في غيرها من مناطق العالم الأخرى ،ومن ضمنها العالم العربي الإسلامي ،وهو الذي يهمنا أكثر هنا ،لا يقل غرابة عن تلك العودة المفاجئة له في القارة العجوز .

لقد شهد العالم العربي والإسلامي ،(وهو الذي لم يتخل في أي يوم من أيام عن الدين ،"والدي لا يحصل له ،وكما لاحظ العلامة ابن خلدون، ملك إلا بصبغة

دينية ،من نبوة أو ولاية ،أو أثر عظيم ")، منذ السبعينات من القرن الماضي ،تصاعدا غير معهود للدين .وهو التصاعد الذي تمثل بصورة خاصة فيما سمي بالصحوة الإسلامية.

وقد جاءت هذه الصحوة ،(التي تغذت أساسا من بعض التيارات الفكرية الدينية السائدة في بعض البلدان العربية والإسلامية (المملكة العربية السعودية ،الهند ،باكستان ،مصر .....الخ) بعد التعثر الذي عرفته الايدولوجيا القومية العربية إثر الهزيمة العسكرية العربية أمام إسرائيل (جوان 1967) .والفشل الذي عرفته كل التجارب التنموية الاشتراكية في البلدان العربية ،وهذا ابتداء من مصر ..والجزائر وانتهاء بكل من اليمن الجنوبية (سابقا)بل وتونس .

وتمثلت تلك الصحوة خاصة في الإقبال غير المعهود للشباب العربي والإسلامي على الدين ،وفي تشبثه المفرط بجزئياته.. وفي مغالاته في التحريم ،كرد فعل على ما أعتبره انحلالا شاملا أصاب كل مجالات الحياة العربية والإسلامية.. التي لم يلبث أن أعلن أنه لا إمكانية لا إعادة إصلاحها إلا من خلال التطبيق الفوري للشريعة الإسلامية وقيام دولة إسلامية قادرة وحدها على استعادة مجد الإسلام والمسلمين.

وإذا كانت هذه الصحوة ،التي نلاحظ أنها ليست الأولى ،ولن تكون بالتأكيد الأخيرة في تاريخ العالم العربي الإسلامي ،قد تميزت، لا بطابعها الانفجاري والشمولي فحسب ،بل وبأشكال من التطرق ومن العنف بل ومن الإرهاب الهمجي ضد المدنيين الأبرياء ، وهي الأشكال التي كان يعتقد أن العالم العربي والإسلامي قد تجاوزها منذ قرون وقرون ،فإن ذلك راجع ،فيما نعتقد إلى استبداد وفساد وإرهاب وعشائرية معظم النظم السياسية العربية والإسلامية .والى رفضها الكلي لأي شكل من أشكال الديمقراطية الحقيقية وقمعها لكل رأي مخالف .

كما أن مثل ذلك التطرف وذلك العنف وذلك الإرهاب الذي ميز أطرافا كثيرة من أطراف تلك الصحوة راجع كذلك إلى تصاعد الحملات العسكرية والسياسية والإعلامية والاقتصادية (العولمة la mondialisation) الغربية ضد ما

يسمونه بالتعصب وبالإرهاب الإسلاميين اللذان يهددان الحضارة الغربية وقيمها الإنسانية..كما زعموا...

من هنا لجوء ذلك الشباب، الرافض للديمقراطية الغربية ،والذي اتخذ من المؤسسات التعليمية والتكنولوجية، ومن الشرائح الاجتماعية المقصاة والمحرومة أماكن ووسائل لتمرير أطروحاته تلك، وهو الذي أعلن على أنه الممثل الأوحد للفرقة الناجية، إلى انتظام بالتالي في مجموعات سرية جهادية وقتالية ضد نظم الحكم العربية والإسلامية و"ما تمثله من كفر وطاغوت بل وضد كل متعاون معها أو خانع أمام تصرفاتها ".

ومن هنا كذلك تلك المآسي والمجازر الدموية التي كانت الجماهير العربية والإسلامية ،ولا تزال، أولى ضحاياها والتي تعصف اليوم بأكثر من بلد عربي وإسلامي عصفا .

وإذا كنا أول من يدين مثل هده الممارسات الهمجية والإرهابية المخالفة نصا وروحا للإسلام ولتعاليمه لتلك الحركات، التي نلاحظ هنا أنها لم تولد عبثا بل ولدتها ظروف سياسية واقتصادية عربية وإسلامية متردية ،فإننا أول من يؤكد كذلك أن تلك الصحوة لم تخلف فقط وكما يؤكد البعض، سوى مثل هده الحركات الغارقة في العنف والإرهاب والرافضة لكل شكل من أشكال التعايش السلمي والديمقراطي مع نظم الحكم السياسية في العالم العربي والإسلامي ،بل أنها خلفت كذلك، وكما سنرى، حركات أكثر اعتدالا وواقعية .

من هنا قصور البعض من الدراسات، خاصة العربية والإسلامية منها، التي تناولت الحركات الإسلامية المعاصرة ،خاصة في مصر والجزائر ،وهو القصور الدي تجلى من بين ماتجلى في تركيزها على الجزئيات وإهمالها للكليات في هده الحركات وإعتمادها أسلوب الحشد للمعلومات الجزئية ،بدلا من النقد للإتجهات العامة، والتجريح بدلا من التحليل، ولغة أجهزة الأمن بدلا من لغة العلم ومن هنا كذلك كان عجزها عن تقديم حلول واقعية وموضوعية لمثل دلك العنف ودلك الإرهاب ولاسبابهما الحقيقية.

نعود الى الصحوة والى تلك الحركات الإسلامية الأخرى، السلمية المتولدة عنها كدلك، لنقول أنها وبحكم وسطيتها ،التي تمثل روح الإسلام، وبحكم تعاونها العملي مع نظم الحكم السياسية العربية الإسلامية القائمة هي مؤهلة، إذا ما توفر لها الجو الديمقراطي الحقيقي، على إعادة التجديد المبدع والموضوعي للعلاقة التي تجب أن تحكم السياسي والديني وعلى إعادة استقطاب الشباب العربي والإسلامي نحوها من خلال عملها على التصالح الإيجابي بين النقل وبين العقل، بين كل المعطيات الإيجابية للماضي والتحديات المتعددة والمتجددة للحاضر، بين الاجتهاد والتجديد، بعيدا عن أي إفراط أو تفريط وتأكيدا لروح الإسلام ولصلاحيته لكل زمان ومكان.. ولجدارته وبالتالي بأن يكون حقا عقيدة المستقبل بالنسبة لكل أبناء الإنسانية .

أبعاد الظاهرة الدينية

أ.د. حسن حنفي

قسم الفلسفة، جامعة القاهرة،

جمهورية مصر العربية.

1- الظاهرة الدينية ظاهرة إنسانية تعبر عن وضع الإنسان فى العالم. هى مجموع الظواهر النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والقانونية والفنية والفلسفية. هى ظاهرة مركبة من عدة أبعاد فى الحياة الإنسانية.

ليس الدين ظاهرة متعالية خارج الزمان والمكان والناس والتاريخ. والمقدس له أسسه فى الواقع البشرى. ليس معطى من السماء بل مصنوع فى الأرض. فلا سماء بلا أرض. والله ذاته ﴿**إله السماوات والأرض**﴾، ﴿**رب السماوات والأرض**﴾، ﴿**وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله**﴾. ولا روح بلا جسد، ولا نفس بلا بدن، ولا مفارقة بلا حلول وإلا تم الوقوع فى الثنائية المتطهرة التى تفصل الكيان الواحد إلى صورى وتجريبى، روحى ومادى، نور وظلامى، وكما هو الحال فى الديانات الغنوصية.

وهناك فرق بين نظرة المتدين للدين ونظرة الباحث. فالدين عند المتدين إيمان نبوى، وأمر إلهى، وظاهرة روحية أعلى من باقى المكونات المادية والمعنوية فى الحياة البشرية. ليست موضوعا للبحث بل موضوعا للتقديس. بيان سياقاتها التاريخية إلحاد وكفر. الظاهرة الدينية تنشأ من خارج التاريخ وليس من داخله، معطاة وليست مصنوعة، قبلية وليست بعدية. فى حين أن كل الظواهر الإنسانية موضوعات للبحث فى العلوم الإنسانية. توضع كلها تحت مجهر التحليل والنظر والتفسير. واعتبارها خارج التاريخ عجز عن الفهم، ونقص فى أدواته ومناهجه، وقصور فى الفعل، ونقص فى الممارسة والتأثير. ينشأ التقديس من عدم المعرفة والعجز عن الفعل. وبمجرد ما تتحول الظاهرة الدينية إلى موضوع مفهوم وإلى ممارسة وتحقق تمحى منها هالة التقديس وتزول منها الرهبة والخوف.

والأدلة على ذلك كثيرة فى القرآن الكريم. وهو ما يطابق أيضا نتائج الدراسات الاجتماعية للظاهرة الدينية. ويتفق مع ما يشعر به الإنسان بنفسه، متى يشعر بالتدين وبالحاجة إلى الدين ومتى يلجأ إليه، فى حالة الضيق والعسرة أو فى حالة الطلب والعجز. وهو ما سماه القرآن "الخوف" و"الطمع". يتدين الإنسان لاتقاء

مكروه أو لتحقيق منفعة مثل الطالب الذى يتدين قبل أداء الامتحان حتى لا يرسب وينجح. ومثل الجندى الذى يحارب العدو حتى لا ينهزم بل ينتصر. ومثل صاحب رأس المال الذى يتدين حتى يتجنب الخسارة ويحقق الكسب. ومثل المريض وهو على فراش الموت يذكر الله حتى يمن الله عليه بالشفاء ويبعد عنه شبح الموت، ويطيل له الأجل.

2- الظاهرة الدينية ظاهرة نفسية بالأساس. وهى موضوع علم خاص هو علم النفس الدينى. هى حاجة نفسية، اقتضاء ومطلب، وازع وباعث. هى وسيلة للتكيف مع الواقع النفسى كما وصف علماء النفس الاجتماعى مثل دوركهايم وبرجسون، سواء كانت ظاهرة نفسية اجتماعية كالدين البدائى أو ظاهرة روحية كالدين الصوفى. الدين وسيلة سريعة للإجابة على الأسئلة الغامضة بالإجابة عن أصلها ونشأتها وليس وضعها وقانونها. فسؤال التكوين سابق على سؤال البنية. فالعالم مخلوق دون معرفة قوانين الخلق. هى ظاهرة مرتبطة بحاجات الناس، واللجوء إلى قوى فوقية لتحقيقها. وهو ما نقده القرآن، الإيمان بدافع الخوف أو الطمع ﴿**وادعوه خوفا وطمعا**﴾، ﴿**ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا**﴾، ﴿**يدعون ربهم خوفا وطمعا**﴾. وتنتهى الظاهرة الدينية بانتهاء دوافعها، الخوف من الضرر، والطمع فى النفع، والتحول من الخوف إلى الأمان ﴿**وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا**﴾، ﴿**فأوجس فى نفسه خيفة موسى**﴾، ﴿**وما نرسل بالآيات إلا تخويفا**﴾. فالله هو المؤمّن بعد الخوف، والمطعم بعد الجوع ﴿**فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع، وآمنهم من خوف**﴾. والمؤمن لا خوف عليه ولا ينتابه الحزن ﴿**لا خوف عليهم ولا يحزنون**﴾ (لذلك ذكر "الخوف" 124 مرة فى القرآن، و"الطمع" 12 مرة.).

فإذا ما انتهى الخطر وتحقق الأمان انتهت الظاهرة الدينية والحاجة إلى التدين ﴿**وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعدا أو قائما. فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه**﴾. وينطبق ذلك على الأفراد والجماعات. ﴿**ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون. ثم إذا كشف الضر عنكم إذا فريق منكم بربهم يشركون**﴾. فالإنسان لا يتذكر الله إلا فى وقت العسرة ﴿**قل من ينجيكم من**

ظلمات البر والبحر، تدعونه تضرعا وخيفة لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين﴾، ﴿واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة﴾. الدين إذن مرتبط بمدى الاستقرار النفسى، وأقرب إلى التعبير عن حالات الحيرة والقلب منه إلى حالات السكينة والاطمئنان. لذلك قد يؤدى الدين أحيانا، مثل الفن، إلى الجنون كما هو الحال عند المجاذيب.

3- الدين ظاهرة اجتماعية مرتبطة بوجود الناس وضرورة التضامن الاجتماعى. وهو موضوع علم الاجتماع الدينى فالدين عامل من عوامل التماسك الاجتماعى. لذلك كانت صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد. والعبادات جميعها لها هدف اجتماعى، التشهد شهادة على العصر، وإعلان عن الحق، ورفض الآلهة المزيفة بفعل النفى "لا إله" ثم إثبات الإله الواحد الحق الذى يتساوى أمامه الجميع. والصوم إحساس بالفقراء والمحتاجين والمعوزين واليتامى والمساكين وأبناء السبيل. والزكاة حق الفقراء فى أموال الأغنياء. والحج مؤتمر سنوى للأمة كلها، ثلاثة ملايين حاج فى مكان واحد، وفى زمان واحد يعلنون البراءة من أعداء الأمة والموالاة لأصدقائها ﴿وأذّن فى الناس بالحج يأتوك رجالا. وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام. فكلوا منها وأطعموا البائس والفقير﴾. والأعياد والموالد كلها مظاهر اجتماعية للفرح والرضا عن النفس والتبرك بالأولياء والصديقين. بل إن التصوف ذاته تجربة ذاتية للفرد وطريقة للجماعة. والطرق الصوفية هى التى ورثت التصوف الفردى. وما أكثر الآيات على نبذ التفرق والتشيع والدعوة إلى التجمع. فوحدة الأمة انعكاس لوحدة الألوهية ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء﴾. وهو ما يفعله بعض الحكام، بضرب فريق بفريق حتى يقوى الحكم ﴿إن فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعا﴾. وما أكثر الأحاديث فى هذا المعنى مثل: "يد الله مع الجماعة"، "الله فى عون العبد مادام العبد فى عون أخيه". وتكثر التشبيهات أن الأمة جسد واحد، إذا اشتكى عضو تداعت له باقى الأعضاء بالسهر والحمى. ومن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم. وليس من الأمة من بات جوعان

وجاره طاو. فالإسلام دين الجماعة. لذلك انتشر فى أفريقيا وآسيا حيث يسود الترابط الاجتماعى. كما انتشر أخير فى الغرب نظرا لتأكيده أيضا على الحرية والمسئولية الفردية ﴿**وكلهم آتيه يوم القيامة فردا**﴾، ﴿**وكلا ألزمناه طائره فى عنقه**﴾.

4- الدين ظاهرة سياسية ترتبط بالنظم السياسية وأنظمة الحكم. وهو موضوع علم اللاهوت الدينى وسياسات الدول. مثال ذلك فرعون مصر، واستعمال الدين لاستعباد الناس ﴿**قل آمنتم له قبل أن آذن لكم**﴾. الدين له وظيفتان سياسيتان متناقضتان. قد يستعمل أداة للسيطرة على الشعوب كما فعل فرعون. وقد يستعمل أداة لتحريرها كما فعل الأنبياء، تحرير موسى من العبودية لفرعون، وتحرير محمد العرب من الجاهلية وعبادة الأصنام واسترقاق العبيد، وإعلان مساواة البشر جميعا، رجالا ونساء. وإلى اليوم الفقهاء نوعان: فقهاء السلطان وفقهاء الشعوب، فقهاء الحيض والنفاس وعذاب القبر ونعيمه، وفقهاء عموم البلوى ومصالح الناس. يُستخدم الدين كأفيون للشعوب أو كزفرة للمضطهدين بتعبير كارل ماركس الشهير. ونشأت بعض الأحزاب السياسية على أساس دينى مثل الأحزاب الإسلامية والأحزاب المسيحية الديموقراطية أو الاشتراكية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. بل إنه تم تصور الله كحاكم سياسى. فهو السلطان. يستوى على العرش، وله كرسى، يحكم ويقضى، يرفع ويخفض، يعز ويذل، يرحم وينتقم، الجبار المتكبر القهار، المهيمن المسيطر، الملك المالك، القابض الباسط، العلى الكبير، الرقيب الحسيب، القوى المتين، المنتقم المانع. بل لقد قام علم بأكمله وهو الفقه السياسى أو "السياسة الشرعية" لتحديد حقوق وواجبات كل من الحاكم والمحكوم، الأمانات والولايات. الدين لهداية البشر، والسياسة لقيادتهم. للدين والسياسة إذن وظيفة واحدة هى التوجيه والتنظيم والإرشاد. لذلك لا يمكن فصل الدين عن السياسة، ولا السياسة عن الدين. الدين غير رجال الدين. والسياسة ليست الأحزاب السياسية. الدين يعطى النظر والسياسة تتجه نحو العمل. مقولات الدين هى نفسها مقولات السياسة مثل الفرد والمجتمع، الشورى والديموقراطية، العدل فى

الرزق والحكم، المؤسسات والسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، الحسبة والرقابة على جهاز الدولة، النظم الإسلامية والنظم السياسية كمادة مشتركة فى كليات الشريعة والعلوم السياسية. وتاريخ النبوة هو تاريخ الصراع السياسى بين الحاكم والمحكوم، بين الظالم والمظلوم، بين الملوك والشعوب، بين الحرية والقهر.

5- الدين ظاهرة اقتصادية، تجارة ومكاسب. وهو موضوع علم الاقتصاد الدينى. ارتبط بالتجارة عند العرب. واستعملت التجارة كتشبيه للعلاقة بين الإنسان والله ﴿**يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم**﴾. الإيمان مكسب لا خسارة، ويضاعف الله الأجر لمن يشاء. والمؤمنون ﴿**يرجون تجارة لن تبور**﴾. ومن يشترى الضلالة بالهدى لا تربح تجارته وهو من الخاسرين (ذكر لفظ "تجارة" فى القرآن 9 مرات، ثلاثة منها مع الله). وكثيرا ما يكون الدافع على الأمانة فى التجارة الخوف من الخسارة، والزيادة فى المكسب (وهذا ما حلله ماكس فيبر فى كتابه الشهير "أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر، قضايا معاصرة جـ2، فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة 1977، ص273- 295.) التقوى تؤدى إلى الربح، والحلال هبة من الله. وقد يتحول الدين نفسه إلى تجارة مثل التكسب بالعلم وقراءة القرآن وبالإفتاء، وبوضع الآيات الدينية لتبرير البنوك الإسلامية مثل ﴿**أحل الله البيع وحرم الربا**﴾، ووضع لافتات دينية لازدهار التجارة مثل محلات "التوحيد والنور"، وجزارة "الإخلاص"، وبقالة "الأمانة" و"إسلامكو"، وأزياء الحجاب المرصع بالجواهر والترتر الذى يعكس الأضواء على الوجه الأبيض فيزداد جمالا ولإيجاد فرص أكثر للزواج، وتخصيص الدور الأرضى كمصلاة للإعفاء من العوائد والضرائب العقارية، والمباراة فى الفتاوى من مشايخ الفضاء والمدارس الإسلامية الخاصة التى تفرض اللغات الأجنبية وكلاهما هدم للتعليم الوطنى، ودور النشر المتخصصة فى كتب التراث. يقوم الإيمان الدينى على الرهان وهى نظرة تجارية تقوم على تحقيق الربح وتجنب الخسارة. إذا ربحت ربحت كل شىء وإذا خسرت لم أخسر شيئا مثل رهان بسكال، وشعر أبى العلاء:

قال المنجم والطبيب كلاهما ∴ لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر ∴ وإن صح قولى فالخسار عليكما

6- الدين ظاهرة أخلاقية تعبير عن الوازع الأخلاقى وصحوة الضمير. وهو موضوع علم الأخلاق الدينى. فالسلوك الفاضل، وممارسة التقوى، والتمسك بالإيمان والعمل الصالح هو طريق النجاة، اتقاء العقاب ونيل الثواب. الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر. لذلك تكثر ألفاظ القلب واللب والفؤاد ﴿**فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور**﴾. جوهر الدين ليس العقائد أو الشعائر بل الأخلاق ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾، "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". وهو التيار الشائع فى فلسفة الدين فى الغرب منذ سقراط حتى كانط. فالدين هو الفضيلة، الدين هو الواجب. وحاكم كافر عادل خير عند الله من حاكم مؤمن ظالم. الأسماء الإلهية كلها قيم خلقية. وقد عرف الصوفية التصوف بأنه "التخلى عن الأوصاف الدنية، والتحلى بالصفات السنية". التصوف هو الخلق. ومن زاد فى الخلق زاد فى الصفاء. ودون الأخلاق يتحول الدين إلى مجرد مظاهر خارجية، وشعائر مظهرية. لذلك فرق الصوفية بين "أعمال الجوارح" و"أعمال القلوب"، وأولوا العبادات على أنها أسرار باطنية. وجعل الفقهاء الأعمال بالنيات طبقا للحديث الشهير "إنما الأعمال بالنيات". وما أكثر آيات ذم النفاق فى القرآن، ونقد الشعائرية ﴿**لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم**﴾. الحياة الخلقية هى اتفاق الداخل مع الخارج، الفكر والوجدان مع القول والعمل. لذلك طلب إبراهيم الدليل والبرهان على صدق الإيمان جمعا بين الفكر والوجدان. ونقد القرآن الفصل بين القول والعمل ﴿**يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون. كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾. كما نقد الحديث فصل الداخل عن الخارج "الإيمان ما وقر فى القلب وصدقه العمل". والجهر بالحق هو إعلان الداخل على الخارج ﴿**وإذ قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله**﴾. و"الساكت عن الحق شيطان أخرس" (من العقيدة إلى الثورة، جـ5 الإيمان والعمل والإمامة، مدبولى، القاهرة 1978، ص114- 115.).

7- الدين ظاهرة قانونية تعبر عن الحاجة إلى تشريع ينظم حياة الناس. وهو موضوع علم القانون الدينى والشريعة. فالقانون المدنى يتغير بتغير نظم الحكم ومصالح الطبقات وفهم طبيعة القانون وتطور التاريخ من النظام الأموى إلى النظام الأبوى. ويختلف باختلاف المجتمعات خاصة بالنسبة لقانون الأحوال الشخصية، الزواج والطلاق والميراث، والقوانين التجارية الخاصة بالبنوك مثل الربا والفائدة. قد يظلم القانون الوضعى وقد يحابى. فى حين أن القانون الإلهى يعبر عن إرادة مطلقة وشاملة. ويجسد الحق نفسه دون محاباة أو مجاملة لفريق أو جماعة أو مصلحة خاصة. وهو ثابت على مدى الدهر. ينظم العلاقة بين الرجل والمرأة فى قانون الأحوال الشخصية والميراث. لذلك تظهر حركات إسلامية تدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية اعتمادا على عدة آيات مثل ﴿**ومن لم يحكم بما أنزال الله فأولئك هم الكافرون**﴾. وفى آيات أخرى ﴿**الضالون**﴾، ﴿**الفاسقون**﴾. فالشورى أولى من الديموقراطية. والاشتراكية أكثر تعبيرا عن الإسلام من الرأسمالية. والطلاق أبغض الحلال عند الله. هو واقع إذا أقرته الضرورة واستحالة عدم التعايش ﴿**فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**﴾، أفضل من الزواج الأبدى والانفصال الجسدى. وتعدد الزوجات إقرار واقع استثنائى بدلا من الخيانة الزوجية. فالدين عقيدة وشريعة، تصور ونظام. لذلك كان أهم جزء فى الأصول الأمر والنهى، وفى الاجتهاد استنباط الأحكام الشرعية. فالدين أوامر ونواهى، والأحكام الشرعية فرض أو واجب، ومحرم أو محظور، ومندوب ومكروه ومباح. وكلها أنماط للسلوك. هناك الكبائر والصغائر، الجرائم والجنح، الثواب والعقاب، القصاص والتغريب، والجلد والحبس. ومن سلطات الحاكم "التعزيز" أى تشديد العقوبة أو تخفيفها. لذلك حاول الفلاسفة صياغة دين بلا إلزام أو جزاء. وتصور الصوفية الدين على أنه محبة متبادلة بين العبد والرب وليس مجرد علاقة السيد بالعبد.

8- الدين ظاهرة فنية سواء فى صياغة النص أو فى الممارسات الشعبية. وهو موضوع علم الفن الدينى. فالنص الدينى، خاصة النص القرآنى، نص فنى، مملوء بالصور الفنية التى تصور الله، ذاتا وصفاتا وأفعالا، وتصور أمور المعاد وما

يحدث للإنسان بعد الموت. والتصوير الفنى نوع من قياس الغائب على الشاهد على مستوى القياس التشبيهى مثل القياس التمثيلى فى الاجتهاد والقياس الشرعى وطرق الاستدلال على الأحكام. وقد أبدع الصوفية فى أشعارهم مثل ابن الفارض وابن عربى وتلاميذه البوصيرى فى التعبير عن التجربة الدينية بحيث يصعب التفرقة بين التجربة الدينية والتجربة الشعرية، لا فرق بين الشعر العربى والشعر الفارسى. و"المثنوى" لجلال الدين الرومى شاهد على ذلك.

وفى المعابد والمساجد والكنائس يظهر الفن المعمارى والزخرفى وجميع أنواع الفنون التشكيلية من رسم وتصوير ونحت وحديد مشغول وزجاج النوافذ الملون للتعبير عن التجارب الدينية. والعمارة الإسلامية شاهد على ذلك: الحمراء، مأذنة جامع اشبيلية، تاج محل، مساجد القاهرة ومآذنها الألف. كما يظهر الفن فى لباس رجال الدين وألوانه المزركشة. يضاف إلى ذلك مهرجانات الطرق الصوفية والأعلام والبيارق والرقص والضرب بالدفوف، والاحتفال بالموالد الشعبية مثل عروسة المولد، وأساطير الإسراء والمعراج وحكاياتهما التفصيلية. لذلك أصبح موضوع "الدين والفن" ضمن المقررات الدراسية فى أقسام تاريخ الأديان وتاريخ الفنون. قد يبقى الفن ويذهب الدين. فما بقى من ليوناردو دافنشى هو فنه وليس تدينه، لوحاته وتماثيله ورسوماته وليس عباداته وشعائره. وما بقى من باخ هو موسيقاه وليس كنسياته وقداسياته ومراثيه. وما بقى من الأيقونات هو فنها وليس ما ترمز لها. وقد يعشق العربى المسيحى واليهودى القرآن ويلتذ بسماع صوته فنيا ويظل على دينه مسيحيا أو يهوديا. وبقت الحمراء، وبقى تاج محل، واندثر حكم العرب فى الأندلس والمغول فى الهند.

9- الدين تعبير ميتافيزيقى عن حاجة نظرية إلى رؤية "فلسفية" تفسر وضع الإنسان فى العالم، لماذا أتى وإلى أين ينتهى؟ ما منشؤه وما مصيره؟ وهو موضوع فلسفة الدين. فالعالم مخلوق، كان بعد أن لم يكن بفعل الأمر ﴿كن فيكون﴾. الوجود له أصل. ولا يقوم على عدم مثل الفلسفات العدمية المعاصرة (خاصة عند نيتشه وسارتر وهيدجر.). الإنسان فى هذا العالم يحمل رسالة وأمانة، تحقيق

الوحى كنظام مثالى للعالم، وتحويل ملكوت السماوات فى المسيحية إلى ملكوت الأرض فى اليهودية، وتحقيق كلمة الله فى العالم كما هو الحال عند هيجل فى تصوره للدولة كالروح فى التاريخ فى "أصول فلسفة الحق"، يعطى الدين إجابة على مصير الإنسان وماذا يحدث بعد الموت؟ هل الموت له الكلمة النهائية أم أن هناك أملا فى حياة بعد الموت يسودها العدل تعويضا عن الظلم فى الدنيا، وتقوم على أساس الاستحقاق، الجزاء طبقا للأعمال ﴿**ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره. ومن يعمل مثال ذرة شرا يره**﴾؟ ومن ثم يحدث وئام نظرى بين الإنسان والعالم. ويعيش الإنسان فى عالم مفهوم وعلى أساس معقول وعلى مبدأ العدل. فالعدل أساس الملك، وعلى الحق ﴿**ولئن اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض**﴾. ويرد القرآن على كثير من هذه التساؤلات مثل ﴿**أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشىء عجاب**﴾ لإثبات التوحيد. ويسأل ﴿**أمّن خلق السماوات والأرض**﴾. ويرد على منكر الحشر ﴿**قال من يحيى العظام وهى رميم. قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾. ومن ينكر هذه الإجابات يعض على يديه من الندم ويتمنى أن يكون ترابا يوم الحساب.

10- الظاهرة الدينية ليست ظاهرة موجودة إلى الأبد. بل قد توجد أو تختفى طبقا للأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للناس. هى تعبير عن الاغتراب فى العالم والوضع المأساوى للإنسان فيه. لذلك ارتبط الدين بمآسى البشر وأزماتهم الكبرى. فإذا ما تحقق المثال فى الواقع، وحقق الإنسان ذاتيته وأثبت هويته انتهت الظاهرة الدينية. إذا عاش الإنسان فى عالم تسوده الرحمة والعزة والعدل والقسط والحق والعلم واللطف والحلم والمجد فلن يعبد الإنسان هوية مشخصة يصفها بالرحيم والعزيز والعادل والمقسط والعالم واللطيف والحليم والمجيد...الخ. فالإنسان يعبد ما يعجز عن تحقيقه، ويؤله مثله العليا صعبة المنال. وينفى عنه صفات النقص والموت والجهل والعجز. الدين طاقة إنسانية للتحقق، إمكانية تتحول إلى وجوب، قوة تسير نحو الفعل، افتراضات فى حاجة إلى تصديق. الظاهرة الدينية إذن مرتبطة بحالة الجهل والعجز. فإذا ما أصبح الإنسان عالما فهم

قوانين الطبيعة، وإذا ما أصبح قادرا سيطر عليها وسخرها لصالحه.

لا يقوم اعتبار الدين ظاهرة إنسانية على أى "رد" أو "اقتضاب" كما هو الحال فى العلوم الوضعية(الرد أو الاقتضاب Réduction). بل هو بحث علمى فى أبعاد الظاهرة الدينية. فقد آن الأوان لتحويل الخطاب الدينى إلى خطاب علمي. له موضوعه ومنهجه، بعيدا عن الخطابيات والإنشائيات والوعظيات والإرشاديات والإيمانيات والمسلمات، وما تعود عليه الناس وما تعارف عليه الدعاة. والثقافة العربية الإسلامية تعيش فى ثنائيات مانوية أفلاطونية بعيدة عن روح الإسلام العملية التى تبحث فى علل الأشياء كالعلماء. لذلك كان مبحث العلة جوهر علم الأصول. وفرق بين مخاطبة النخبة ومخاطبة الجمهور.

خطاب التقريب بين المذاهب الدينية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة : حدود الإنجاز ومبادئ للتطوير

أ/د. إبراهيم القادري بوتشيش،
جامعة مولاي اسماعيل، مكناس،
المغرب.

ملخص:

تروم هذه الورقة إثارة إحدى الإشكاليات الدينية التي تعد اليوم من أكبر التحديات المطروحة على المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، وهي مسألة الاختلافات المذهبية ، وكيفية التقريب بين هذه الاختلافات.

لمعالجة هذه الإشكالية، استند البحث على مجموعة من المعطيات التي أفرزت ثلاثة محاور :

- تصدى الأول لدراسة مفهوم التقريب كما هو متواتر حاليا ، ودعا – بعد التحليل - إلى مراجعته لأنه مفهوم يكتنفه اللبس والغموض بسبب المجاملات وعدم الصراحة في تعريف جوهر الاختلافات الحقيقية بين المذاهب. كما عالج هذا المحور أيضا المسوغات التي تجعل من مسألة التقريب حاجة ملحة للمجتمعات الإسلامية.

- أما القسم الثاني فعرض لبعض الإنجازات التي حققتها مبادرة التقريب بين المذاهب منذ أكثر من نصف قرن ، ولكنه أفصح في ذات الوقت عن الواقع الذي يعاكس هذا التوجه ، ذلك أن واقع المجتمعات الإسلامية ينطق بسيادة التعصب المذهبي وتهميش بعض الأقليات المذهبية في بعض البلدان الإسلامية كالعراق وإيران ، مبينا أن الأسباب العميقة التي تكمن وراء هذا التباين ، تكمن في الاختلافات في الأصول وليس الفروع الفقهية ، وان التدخلات الأجنبية تزيد في وقود الصراعات المذهبية.

- وقدم القسم الثالث بعض المقترحات على شكل "مبادئ " لتطوير مسيرة مشروع التقريب بين المذاهب الإسلامية.

Résumé :

Le discours du rapprochement entre les doctrines religieuses dans les sociétés musulmanes contemporaines

Cet article soulève la question de divergences doctrinales religieuses qui représente une problématique sérieuse et un défi énorme pour les sociétés musulmanes contemporaines.

Pour analyser cette problématique, la recherche s'était basée sur un ensemble de données qu'on a traité en trois axes :

-Tout en défendant l'idée du besoin du monde musulman à un tel rapprochement entre ses doctrines religieuses, le premier axe critique le concept du rapprochement qui paraît assez confus et dissimule les vraies divergences doctrinales, d'où la nécessité d'une révision du concept actuel.

-Le deuxième axe rappelle les efforts des partisans du rapprochement et leurs réalisations depuis un demi siècle, mais il met en même temps l'accent sur le fait du fanatisme doctrinal qui demeure encore vivant et ne cesse de se répandre dans quelques sociétés musulmans comme celles de l'Irak et l'Iran, ainsi que la marginalisation des minorités doctrinales à travers des exemples et des états vécus.

- Le troisième axe est consacré à des suggestions que nous avons présentées sous forme de « principes » et que nous pensons qu'elles peuvent faire avancer la marche du rapprochement entre les doctrines musulmanes.

مقدمة:

أصبح خطاب التقريب بين المذاهب الإسلامية يحتل خانة هامة ضمن فضاء الخطابات الدينية، خاصة بعد انتصار الثورة الإيرانية سنة 1979، وما أعقبها من حروب الخليج الثلاث، ثم سقوط بغداد سنة 2003، وما ترتب عنه من ظهور بذور صراعات طائفية مذهبية، الأمر الذي يجعل مسألة التعدد المذهبي والتعايش بين مختلف المكونات المذهبية يثير العديد من الأسئلة والتحديات، وهي أسئلة تستلزم إجابات عميقة وصريحة، بدل التستر وعدم الخوض في إثارتها، أو السكوت عن اكتساح الفكر الأحادي وتسلطه على مذهب الأقليات .

لا تروم هذه الورقة تقديم إجابات شافية عن موضوع شائك يتطلب تضافر جهود عالم الدين والسوسيولوجي والمؤرخ والأنتروبولوجي وغير هؤلاء من المنتمين لمختلف الحقول المعرفية، إلا أنها ستسعى إلى إثارة جملة من القضايا التي ظلت تراوح مكانها منذ أن بدأت فكرة التقريب بين المذاهب في القرن الماضي، مع تقديم مقترحات تصبو إلى المزيد من إثراء الموضوع .

أولا : في المفاهيم والحاجة للتقريب بين المذاهب :

1- في المفاهيم :

التقريب بين المذاهب تعبير حديث، بدأ استعماله منذ أربعينيات القرن الماضي، فما هو مفهومه حسبما تمت صياغته نظريا على الأقل ؟

من ناحية الأساس اللغوي، ورد في لسان العرب (قرب بالضم : الشيء قربانا : دنا منه، وقارب : اقتصد وترك المبالغة، وتقارب : ضد تباعد، والقرب نقيض البعد (ابن منظور. م ، 2004 : مادة قرب) .

أما في دلالة المفهوم، فالمقصود من التقريب، توحيد الأمة حول الأصول الكلية والثوابت الراسخة المستمدة من القرآن الكريم وتعاليم السنة النبوية، وهو ما أكدت عليه أدبيات المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية التي نصت على أن التقريب بين المذاهب الإسلامية لا يعني انصهار كل المذاهب أو ذوبانها في مذهب واحد، بل هو خطوة لجمع المسلمين وإشاعة روح التفاهم والتعارف فيما بينهم والتقائهم (الإسيسكو، 2004).

ومن الناحية المنهجية العملية يقصد بالتقريب : العمل عل تشخيص المسائل والمشركات الفكرية بين سائر المذاهب، وفحص القضايا التي لا خلاف فيها في مجال العقيدة والفقه، والسعي لإيجاد أرضية مشتركة للعمل، اعتمادا على الأدلة القطعية والبرهان الصحيح المستنبط من مصادر التشريع الإسلامي الصحيح، لنبذ الفرقة بين أتباع المذاهب الإسلامية، والتجرد عن التعصب، وإقصاء الطائفية الضيقة بهدف التقريب بين تلك المذاهب، وتقوية مفهوم الأخوة الإسلامية الجامعة بعد أن عبثت بها نوازع الفرقة (التويجري.ع ، 2005 : 160- 161) .

في هذا السياق يرى المفكر محمد عمارة أن التقريب هو الانطلاق من تمايز المذاهب المتعددة والمختلفة، وعدم نفي مذهب للمذاهب الأخرى بالتعصب لمذهب واحد، ورفض ما عداه (عمارة.م ، 1423 هـ : 285- 286) . ويسايره في ذلك الشيخ البوطي الذي يعتبر أن التقريب معناه " أن يتسع صدر كل منا لقبول ما عند الآخر " (البوطي ، 2003 : موقع).

يمكن قراءة هذه المفاهيم على ضوء ما تحيل عليه دلالات التعريفات السالفة الذكر، أن التقريب خطاب توحيدي- ائتلافي- توافقي، يبحث عن المشتركات الفكرية المستنبطة من مصادر التشريع الإسلامي ليقيم عليها علاقات متوازنة بين مختلف المذاهب .

أما المذهب : فهو وفق المنطلق اللغوي، يأتي بمعنى المعتقد والطريقة والأصل، ومصطلح "مذهب " مشتق من لفظ : ذهب ذهابا وذهوبا ومذهبا في المسألة إلى كذا، أي رأى فيها ذلك الرأي، وتمذهب بالمذهب بمعنى اتبعه (ابن منظور.م، مادة ذهب) .

وفي المعنى الاصطلاحي، يعرف المذهب بأنه العمل الفكري المستند إلى الدليل الشرعي من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وغيرها من الأدلة المبنية على قواعد وأصول أقرها الفقهاء والعلماء فيما ورد من مسائل العبادات وقضايا المعاملات، واستخلصوا منها بعد الدرس والتحقيق ما ورد صحيحا للعمل به لأنفسهم، ولمن اقتنع باجتهاداتهم (الإسيسكو، م.س).

2- في الحاجة للتقريب :

لا شك أن أوضاع العالم الإسلامي المتردية، والمشحونة بالتوترات والانقسامات السياسية والفكرية، تجعله أحوج ما يكون إلى مشروع يقرّب بين مكونات بنيته المبعثرة، وجسمه السياسي المنهك بالصراعات، فالتقارير تكشف أن النزاعات والخلافات الداخلية في العالم الإسلامي تستنزف قدراته أكثر من نزاعاته الخارجية. ولا غرو فقد أبان التقرير الصادر عن مركز الدراسات الإستراتيجية، أن عدد الضحايا في الصراع مع العدو الإسرائيلي خلال العقود الخمسة الماضية بلغ مائتي ألف شهيد ، في حين أن عدد القتلى في صراعاتنا الداخلية وصل إلى 2,5 مليون قتيل (باشا.م، 2007 ، موقع).

كما أن تيار العولمة الجارف ، وسيادة القطب الأوحد المتمثل في الهيمنة الأمريكية، واختيار الإسلام كخصم جديد بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، أملى على هذا القطب ضرورة خوض حرب ليست عسكرية فحسب، وإنما حربا روحية

معنوية وقيمية وعقائدية، وهو ما يحتم نبذ الخلافات المذهبية (بن همت. ش، 2005: 211- 212).

و لا يخفى أن استراتيجية الغرب في حربه مع العالم الإسلامي تعول على تأجيج خلافاته المذهبية كمرحلة أولى لإضعافه واختراقه من الداخل ؛ وهو ما اعترف به "برنارد لويس" في الكلمة التي ألقاها في مؤتمر " الخطر الإسلامي على إسرائيل والولايات المتحدة " المنعقد في هرتزيليا ما بين 21إلى 24 يناير 2006، حيث أشار إلى أن الصراع مع الآخر- الإسلام – يتم على وقع الصراع بين التيار السنّي الوهابي والتيار الشيعي . و تؤكد هذه المقولة مدى تعويل الدوائر الغربية على التفجير المذهبي الإسلامي من الداخل، كمرحلة من استراتيجية الغرب في صراعه مع العالم الإسلامي .(مرقص. س، 2007: موقع) .

يضاف إلى ذلك أن الاصطفافات المذهبية قد تؤدي إلى إلغاء فكرة عالمية الإسلام ، وهي من أهم الكليات التي أصبحت مهددة في متاهات المذهبيات، لأنها توحي بانقسام المسلمين بدرجة كبيرة .

وإذا افترضنا أن مقولة حوار الحضارات - بصيغتها الحالية التي أرادها الغرب - فرضية صحيحة، فإن الحوار مع هذا الأخير يتطلب قبل ذلك حوارا إسلاميا- إسلاميا، حتى يكون العالم الإسلامي في موقف قوة في المعركة الحوارية . وفي سبيل الارتقاء لهذا المستوى، ينبغي أن يكون هذا التقريب/الحوار فعالا ومنتجا، وهو ما يزكي حاجتنا للتقريب.

أما المسوغ الاقتصادي الذي يبرر الحاجة للتقريب، فيترجمه أيضا التقرير السالف الذكر الذي أشار إلى أن العالم الإسلامي تحمّل في صراعه مع العدو الصهيوني خلال السنة الماضية 300 بليون دولار، بينما بلغت خسائره في الصراعات الداخلية وحدها 1,2 تلريون دولار (باشا. م، 2007)، لذلك فإن التقريب لا يعني فقط تقريب المذاهب الإسلامية، بل إعادة بناء المؤسسة الاقتصادية للأمة الإسلامية.

3- ملاحظات :

كل المؤشرات السابقة تؤكد حاجة العالم الإسلامي إلى مشروع التقريب بين المذاهب الإسلامية، وهو ما عكسته الخطوات الأولى للتقريب ؛ وفي هذا الصدد، لا يمكن لعاقل أن ينكر ما بذلته بعض المؤسسات التقريبية من جهود محمودة أسفرت عن نتائج طيبة رغم محدودية فاعليتها، ونذكر في هذا الصدد نموذج " دار التقريب بين المذاهب الإسلامية " التي أسست بالقاهرة سنة 1947، بمبادرة من العلامة محمد تقي الدين القمي ومجموعة من علماء الأزهر، ودأبت على إصدار مجلة " رسالة الإسلام ". كما لا يخفى دور المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب بطهران ومؤسسة الإمام الخوئي التي أنشئت سنة 1984، ناهيك عن مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي بعمّان، ومؤسسات أخرى لا يسمح المجال بذكرها أولا بأول .

وقد تمخض عن جهود دار التقريب بالقاهرة إدماج علماء الأزهر للفتاوى الشيعية في قانون الأحوال الشخصية المصري، وصدور فتوى الشيخ شلتوت رحمه الله بتدريس الفقه الشيعي ضمن مادة الفقه المقارن (القمي.م، 1991 : 225)، كما نظمت ندوات ومؤتمرات وملتقيات علمية تم فيها تبادل وجهات النظر بين المذاهب.

لكن مع ذلك، وانطلاقا من مقاربة تقويمية للجهاز المفاهيمي السالف الذكر، مع الأخذ بعين الاعتبار حاجتنا الماسة إلى التقريب، فإن مجموعة من الملاحظات تعن لأي متتبع متفحص لمسيرة التقريب، نذكر منها :

1- إن موضوع التقريب لم يحظ بإجماع كافة العلماء، فقد عارضته ثلة منهم كالشيخ الإمام محمد زاهد الكوثري الذي ذهب إلى حد القول أن فكرة التقريب فكرة مشبوهة، وأن وراءها أيادي خفية (الكوثري. ز، 1994 : 218). كما لقي المشروع التقريبي معارضة من قبل الشيخ عبد اللطيف محمد السبكي والشيخ محمد عرف، عضوي جماعة كبار العلماء في مصر، فضلا عن المفكر محمد البهي الذي انتقد "دار التقريب" في تركيز نشاطها على إحياء فقه وتفسير الشيعة بدل الدعوة إلى ما دعا إليه القرآن، (البهي. م، 1982 : 439). بل ذهب

البعض إلى القول بالمنطلقات المحبوكة والملغومة لخطة التقريب التي استغلت لإعطاء الباطل صفة الشرعية، وجعل الفكر الدخيل فكرا أصيلا، مع توجيه صك الاتهام للتيار الشيعي بالتبشير للباطل، والزعم بأن التقريب ينبغي أن ينصبّ على إرجاع هذا التيار إلى منهج الحق (القفاري. ن ، ج2 : 175، 280- 281).

2- ثمة أيضا تعارض جوهري حتى بين العلماء القابلين لفكرة التقريب، والذين لا يمانعون في إشراك الآخر في دائرة الحوار، فالمناقشات التي جرت بين التيارات المذهبية، كشفت عن رفض الأفكار التي طرحها أصحاب هذا المذهب أو ذاك بسبب تعارضها. وفي هذا الصدد تأتي انتقادات الشيخ مهنا الحبيل لمحمد حسين فضل الله، متهما إياه بانتهاج أسلوب المغالطة في معالجته لإشكالية التقريب، وذلك باستعماله مصطلح " الوهابية " مقابل " الشيعة " لأن ذلك يوحي – من وجهة نظره - على أن طرفا واحدا من السنّة يتحمل مسؤولية الخلاف دون الأطراف السنية الأخرى. كما انتقده في تراجعه تحت ضغط المراجع الشيعية – على النقطة الحساسة في الخلاف المذهبي، وهي مسألة الموقف من الخليفتين أبي بكر وعمر. ودعا – الشيخ الحبيل نظيره الشيعي للعودة إلى الطريق الأول الصحيح عندما تبرأ من حادثة كسر ضلع السيدة فاطمة الزهراء .

وبالمثل، تعرضت فكرة التقريب لجملة من الانتقادات من بعض العلماء المتعصبين والمتزمتين من كلا الفريقين، بسبب ضيق أفقهم أو لمصالح خاصة يجدونها في التفرقة و الاختلاف، ضمانا لبقائهم حسب تعبير الشيخ شلتوت رحمه الله. وفي الوقت ذاته، تم تأويل أهداف التقريب من قبل البعض على أنها تستهدف تخلي المسلمين عن مذاهبهم واعتناق مذهب جديد (شهيدي ج : 53 موقع) .

3- إن الخلافات المذهبية لا تنحصر فيما هو خلاف بين جوهر المذاهب الإسلامية فحسب، بل تتعداه إلى الخلافات بين أتباع المذاهب بسبب مواقفهم المناقضة أحيانا لمرجعياتهم المذهبية، أو بسبب ما يكتبون، أو ما يصدرون من فتاوى . ويتجلى هذا الأمر عند بعض المتشددين من المذاهب الذين يحولون الاختلافات المذهبية إلى خلافات عميقة ينعدم فيها الحوار . وتتجلى هذه المعضلة

عند أهل السنة والشيعة معا، حيث تنقلب الآراء والفتاوى إلى نوع من التحزب المذهبي الذي ينجرف نحو مهاوي التكفير والتفسيق المتبادل، والتعصب السياسي الأعمى، والتخريب الاجتماعي المدمر.

4- غلبة الطابع النظري والمجاملات في حوار التقريبيين :

يلاحظ أن مسألة التقريب بين المذاهب ظلت منحصرة في المجال النظري دون أن تجد طريقها نحو التطبيق، فمعظم الطروحات ظلت نخبوية تتبناها النخبة العالمة، أو تأتي على شكل أوراق تقدم للمؤتمرات التقريبية، وهي أوراق تغلب عليها المجاملات، وغالبا ما تختزل تلك الاختلافات في مجال آداب الحوار، وكأن المشكلة الأساسية بين المتحاورين هي أخلاقية بالمعنى القيمي أو شكلية بالمعنى الإجرائي، وهو ما حدث في مؤتمر البحرين على سبيل المثال (20- 22 سبتمبر 2003). وتنتهي معظم تلك المؤتمرات بعناق بين المؤتمرين و" توصيات " تبقى حبيسة الغرف المغلقة وأروقة المؤتمرات وصالونات الفنادق الفخمة، دون أن تجد طريقها إلى عامة الناس، ومن ثم لا تتحول لتصبح فكرة جماهيرية .

من جهة أخرى، يغلب على هذه المؤتمرات التهوين من الخلافات الحقيقية بين المذاهب، أو تجاوزها والتستر عليها، وهو ما يفضي إلى دور سلبي تجاه العلاقات بين أطراف التقريب، فتصبح عملية التقريب بهذا النمط تبني على خطابات تأليفية لا تغادر حدود الأقوال النظرية (الخطيب. م، 2003 موقع)، لتظل الاختلافات الأساسية على حالها .

5- إن الحركة التقريبية ليس لديها الجرأة الكافية في الإقرار بأن أس الاختلافات لا يكمن في الاختلافات الفقهية الفرعية، بل في بعض الأصول، وهي المسألة الخطيرة التي سنعود إليها في المحور الثاني من هذا البحث .

6- كل هذه المؤشرات تدفعنا إلى ضرورة مراجعة مفهوم التقريب، وتطهير مسالكه من كل أشكال اللبس والتستر حول الإشكاليات الحقيقية التي ينبغي معالجتها. فالتقريب ليس فقط مجرد ملتقيات تستبد بها العواطف، بل مصارحة ومكاشفة تمس جوهر الاختلاف. وليس المطلوب هو التقريب بين المذاهب

الإسلامية، إذ أن لكل مذهب مصادره وأدلته ومنهجيته في الاستنباط، وأقصى ما يمكن إيجاده في ظل الحاجة للتقريب وتوحيد الأمة الإسلامية هو التعايش بين أتباع هذا المذهب أو ذاك رغم اختلافاتها الجوهرية، وقبول الآخر. وبذلك يصبح هدف التقريب- تحت إكراهات الواقع- ليس هو الجمع بين معتقدات خلافية يصعب الجمع بينها، بل إشاعة مناخ الألفة والتعاون والتعايش، ونبذ التعصب والغلو، وهو أمر ممكن التحقيق، لأن الفطرة البشرية ميالة لمثل هذا التوافق الديني رغم ما بينها من خلافات عقدية، خاصة إذا تجند العلماء وأصحاب الدعوة لتحقيق هذا المناخ التعايشي الذي يستند على احترام الآخر، والقبول بالعيش معه، والتحذير من مغبة الفتنة داخل الأوساط الشعبية.

إن الملاحظات السالفة الذكر لا تعني البتة إحباطا لجهود التقريب، أو إنقاصا من شأن المشروع، بل مجرد نقد يستهدف مساءلة الذات، وخلخلة أجهزة المفاهيم و تطير آليات التدبير الذهنية، وستتضح هذه الحالة أكثر من خلال تقويم هذا المشروع على محك واقع العالم الإسلامي المذهبي اليوم.

ثانيا : أطروحات التقريب بين المذاهب الاسلامية في ميزان الواقع :

1- المسكوت عنه في الاختلافات:

تستلزم عملية تقييم مشروع التقريب بين المذاهب الإسلامية تقييما سليما على محك الواقع، التمييز بين مستويين من الاختلافات التي تكوّن لبّ مهامه :

- الاختلافات المذهبية الفقهية التي تمس الفروع دون الأصول، وهي هي ظاهرة صحية وطبيعية في كل عالم ثقافي وحضاري، ذلك أن الاختلاف المذهبي بهذا المعنى الفرعي ليس انقساما أو تمزقا أو تشتتا ، وإنما هو حركة فكرية طبيعية منسجمة، مع وجود اختلاف بين الأفهام والمدارك والرؤى ضمن الإطار الواحد الجامع. وقد قدّم السلف الصالح درسا متميزا في قبول الاختلافات الفقهية واحترام المخالف. ذكر الحافظ الذهبي في ترجمة الإمام الشافعي عن الإمام الحافظ أبي موسى يونس أحد أصحابه أنه قال : " ما رأيت أعقل من الشافعي،

ناظرته يوما في مسألة ثم افترقنا ولقيني فأخذ بيدي ثم قال : يا أبا موسى، ألا يستقيم أن نكون إخوانا وإن لم نتفق في مسألة ؟" (الذهبي، ج 10 : 15) .

و من جهته ، استند الشريف الرضي في كتابه " حقائق التأويل " في معظم مروياته على أهل السنة، حتى أن القارئ للكتاب يصعب عليه تصنيفه ضمن كتب أهل السنة أو الشيعة .

وعلى غرار هؤلاء، لم يجد الإمامان البخاري ومسلم حرجا في تخريج عدة أحاديث لرواة من الشيعة حتى أن السيوطي خلص إلى القول ان كتاب مسلم يحتوي على نفحات شيعية (الإيسيسكو، م.س) .

هذا وإن كثيرا من المجتهدين في هذا المذهب أو ذاك، تتلمذوا على المخالفين لهم في المذهب الفقهي . بل كان الاختلاف يقوم أحيانا بين أئمة المذهب نفسه، فيكون اجتهاد عالم سني قريب من اجتهاد عالم شيعي، فالإمام أبو حنيفة يعد أقرب إلى الزيدية في بعض المسائل منه إلى الشافعي، مع أن كلاهما إمام من أهل السنة، ولم ينتقد منتقد الإمامين أو رأى أنهما زاغا عن الصواب (الشكعة. م، 2003 :531) .

ورغم اختلاف الأباضية في رؤيتهم للخلافة، وفي قضايا فرعية أخرى، فإنهم يعتبرون فقههم أقرب إلى فقه أهل السنة بوسطيته واعتداله (معمر، ع، 1988 : 24).

وقد أثبت التاريخ فشل النظرة الأحادية والمذهب الواحد، فمحاولة المعتزلة فرض رؤيتهم الكلامية زمن العباسيين، ومحاولة الفاطميين فرض المذهب الشيعي بالمغرب ومصر، جرت أذيال الفشل والخيبة على أصحابها، والأمثلة تطول .

إن مثل هذه الاختلافات الفقهية هي وليدة اجتهادات علمية وإفرازات لبيئات متنوعة ومعطيات خاصة، ودليل على حيوية عقلية ومناخ اجتماعي حرّ ومنفتح أدى إلى تطوير عملية الاجتهاد، وأتاح للمسلمين تطبيق حوار مستند على المنطق والعلم، بعيد عن كل أشكال القطيعة أو نفي الآخر .

لذلك فإن واقع العالم الإسلامي لا يستدعي كل هذا التجند للخوض في اختلافات فقهية تعد من تحصيل حاصل تطور حضاري. ولعل مؤتمرات التقريب تجسد نموذج الالتفاف حول اختلافات فرعية لا تقصم ظهر المسلمين، بل تزيد من ثراء مجالهم الفقهي.

إن الاختلافات التي يحتاج واقع المسلمين إلى التصدي لها هي الاختلافات في الأصول ، التي لا يمكن أن تبقى طابوهات يحرم تناولها، أو يهوّن من خطورتها تحت ذريعة أنها من "خصوصيات" كل مذهب (شمس الدين.م ، 2007)، وهي اختلافات تشمل مجالين أساسيين :

أ- المجال السياسي الذي لعب فيه النص على الإمامة الدور الرئيسي في الخلاف، وهو خلاف قسم المسلمين إلى عدة فرق وتيارات مذهبية من بينها تيار الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة وأهل السنة والجماعة . فبيعة أبي بكر وإقصاء علي بن أبي طالب من الخلافة في اجتماع السقيفة ومقتل عثمان بن عفان بسبب الخصومة بين أنصار علي ومعاوية ثم مسألة التحكيم، كلها عوامل سياسية تمخضت عن شرخ كبير في وحدة المسلمين وانقسامهم إلى تيارات مذهبية متصارعة .

وزادت الخلافات السياسية من تعميق المشكل و إثارة النعرات وتوسيع شقة الخلاف، حتى أصبح لكل طائفة مرجعياتها الخاصة، وتراثها التاريخي الذي يحبل بالتعصب والأهواء .

ب- مجال التلقي في العقائد، وهو المجال الذي أثيرت فيه قضية الإيمان والكفر في محاولة جدلية، لتحديد مفهومها من خلال معيار الإيمان، ومدى اعتباره مجرد تصديق بالقلب وإقرار باللسان ، واعتبار العمل جزءا من الإيمان أم عدم اعتبار ذلك. كما أن المجمع العالمي للتقريب الذي عقد عدة دورات في طهران تجنب لحد الآن طرح أحكام التكفير والتفسيق التي تختزنها كتب التراث الشيعي والسني، والتي ارتبطت بقضية الإمامة. فالأحكام التي تكفر الصحابة الذين أخروا خلافة علي بن أبي طالب هي إحدى المعضلات الأساسية التي هددت وحدة

العالم الإسلامي منذ عصر الخلافة وحتى اليوم، ومثلها بعض الأحكام التي تكفر الشيعة في كتب التراث السني وتضعهم في خانة الروافض كما هو الحال عند بعض المتشددين من السلفيين، ناهيك عن بعض الآراء التي توهم التجسيد والتشبيه للذات الإلهية (عمارة.م ، م.س) .

مسألة أخرى تميط اللثام عن عمق الاختلافات العقدية بين السنة والشيعة، وتتجلى في اختلافهم المنهجي في منظورهم للسنة من ناحيتين : أولاهما ناحية تحديد الثابت من السنة ومنهجية هذا التحديد، حيث نجد اختلافا جوهريا في طبيعة السنة المقبولة لدى الطرفين : إذ لا يقبل الشيعة من السنّة إلا ما كان مرويا عن أهل البيت، وهو ما يعني إقصاء لكل ما روي عن الصحابة الذين يمثلون معظم السنة المقبولة لدى أهل السنة .

أما الثانية فتتمثل في الاختلاف بين المذهبين في ترسيم حدود السنّة التشريعية، حيث نجد الشيعة يمططون هذه الحدود لتشمل ليس فقط قول وفعل وتقرير الرسول (ص)، وإنما أيضا قول وفعل وتقرير الإمام المعصوم. فمثل هذا التصور يقحم أقوال الأئمة – وهم بشر- كمرجع مواز لقول الله وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام، مما يشكل إخلالا بفكرة ختم النبوة وانقطاع الوحي، ويجعل التقريب أمام مطبّة معقدة على أرض الواقع .

وبالمثل، تبرز مطبّة عقدية أخرى تتعلق هذه المرة بمسألة تحريف القرآن، فروايات الكافي حول هذا التحريف والتي رواها الكليني (ت328هـ) دون أن يقدح فيها، وصرح المجلسي في " بحار الأنوار" بتواترها معنى، يستلزم حسما قاطعا في هذه المسألة، ناهيك عمّا يرويه الكليني أيضا بخصوص ما يسمى ب " مصحف فاطمة "، فهذه أيضا قضية شائكة تسود على أرض الواقع، وينبغي الحسم فيها لما تحمل بين طياتها من خطورة تفرق بين معتقدات السنة والشيعة، وليس من المعقول في ظل أي تقارب أن يسمح بهذا اللغط حول كتاب الله، أو أن تبقى ذرة من الشك حوله (الخطيب.م، 2003 موقع).

يضاف إلى ذلك مطبّة عقدية ثالثة لا تقل خطورة عن المطبتين السالفتين، وهي مسألة الإمام المستور الذي يعتقد الشيعة الإمامية بظهوره دون سائر المذاهب الإسلامية الأخرى. وإذا كان البعض يهوّن من هذه المسألة باعتبار أن الإمام لم يظهر بعد، وعند ظهوره يمكن أن نتفق أو نختلف فيه (الشكعة.م، 2003 :530)، فإننا نرى أن رؤية المسألة بهذا الشكل تبتسر الإشكالية، وتتناولها بطريقة فجة بهدف عدم إثارة الخلافات العميقة بين المذاهب، دفاعا عن أطروحة بعيدة عن الواقع، وهي إعادة تكوين أمة دون مذاهب....

2- تنامي الحس الطائفي المذهبي :

يكشف واقع العالم الإسلامي اليوم عن تنامى الحس الطائفي المذهبي بشكل ملفت للنظر، وعلى الخصوص في العراق منذ سقوط بغداد سنة 2003. وقد تجلى ذلك في شكل اصطفافات سياسية ومذهبية أفرزت مشاهد متعددة من التوتر والعنف الذي ازداد وقوده بسبب الضجة الإعلامية المواكبة له .

لقد احترقت المساجد وخربت دور العبادة في العراق بأيادي مسلمين متعصبين حملهم الغضب والشحن الطائفي على تبرير ما قاموا به، ولم نقرأ أو نسمع أي بيان صريح يحرم الانتهاكات التي حصلت في العراق بالنسبة للمساجد التي هي مساجد الله، وليست مساجد للسنّة أو الشيعة، وبقيت هيئة علماء المسلمين تؤكد في بياناتها على وجود خطة طائفية تستهدف تدمير أهل السنّة. وفي ذات الوقت خربت المراقد الشيعية أيضا ، ونصبت السيارات المفخخة، مما أسفر عن قتل عشرات الآلاف من الأبرياء المنتمين لهذا المذهب أو ذاك، مما يكبح أي خطوة في مسيرة التقارب .

2- عدم التجاوب بين مبادرات التقارب :

منذ تأسيس "دار التقريب" بالقاهرة سنة 1947، أدخلت فتاوى علماء الشيعة في قانون الأحوال الشخصية المصري، وصدرت فتوى على جانب عظيم من الأهمية من الشيخ شلتوت رحمه الله حول جواز التعبد على أساس المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول، ومنها مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية. كما أقر الأزهر تدريس فقه

المذاهب الإسلامية سنيها وشيعها من غير تعصب (عبد العظيم. ع، 1978، ج2 :187- 188) .

وقد ترجم علماء الشيعة فتوى الشيخ شلتوت إلى مختلف اللغات، إلا أنه لم تصدر أي فتوى مناظرة لها من أي مرجع من المراجع الشيعية. ولم يفت واحد من علماء الشيعة بجواز تعبد وتعامل المسلم الشيعي وفق فقه المذاهب الفقهية السنية حتى يكون التقريب متبادلا بين كل الأطراف المعنية. بل إن دستور الجمهورية الإيرانية الصادر بعد الثورة الإسلامية قد ذهب إلى حد جعل المذهب الجعفري مذهبا للدولة، ونصّ على أن المادة التي تقرر ذلك لا يجوز تغييرها فيما يطرأ على هذا الدستور (عمارة .م، س)، وهو ما يعمل على إجهاض صيرورة البحث عن التقارب.

3- إصدار الفتاوى المعادية لأتباع المذهب الآخر :

يلاحظ على أرض الواقع أيضا أن الشحن المذهبي استبد ببعض العلماء، فأصدروا فتاوى علنية أو مقنعة ضد أتباع المذهب الآخر . ونعتقد أن تسييس الصراعات المذهبية زاد من وقود هذا التطرف. ومن بين الفتاوى التي تعبّر عن خلط الأوراق السياسية والمذهبية فتوى الشيخ عبد الله جبرين التي جرّم فيها مناصرة حزب الله في حربه التي خاضها مع العدو الصهيوني في يوليوز من عام 2006، وأفتى بعدم جواز الدعاء لأتباع حزب الله بالنصر لأنهم –في رأيه- روافض خارجون عن الملة (الخطيب. م، م2003 موقع)، وهذه مسألة خطيرة أيضا تدل على فشل مشروع التقريب على مستوى التطبيق.

4 - تهميش الأقليات المذهبية على مستوى المواطنة :

إن نظرة فاحصة لخريطة حقوق الإنسان في العالم الإسلامي، تكشف عن تجن حقيقي على حقوق الأقليات المذهبية التي توجد تحت سيطرة حكومات تختلف عنهم في الانتماء المذهبي، رغم أن ذلك يختلف باختلاف الدول، وبالتالي لا يمكن تعميمها على جميع الحكومات في العالم الإسلامي. وينشأ عن علاقة المواطنة بهذا الشكل شعور بعض الأفراد من المذاهب غير الحاكمة بالنبذ والعزل والاضطهاد

السياسي، والحرمان في مجال التنمية والمشاركة في دواليب الدولة، مما يؤدي أحيانا إلى انتفاضات في الشارع كما حدث في بعض الدول العربية .

4- تسييس المذاهب :

بدأت المذاهب الإسلامية تعرف انجرافا خطيرا نحو السياسة، مما أخرجها عن مقاصدها الدينية، وألقى بها في قعر النعرات والتعصب، وشحنها بأسباب القطيعة والعداء.

وقد ترجم هذا التسييس بلجوء بعض الأنظمة والأحزاب الحاكمة في رقعة الوطن الإسلامي إلى وضع مناهج حديثية وفقهية وتفسيرية ودمجها في النظام المعرفي للإسلام، بحيث صارت تمثل عند أصحابها الإسلام المقدس المستقى من الكتاب والسنة، بينما هي في الواقع توجهات سياسية لا علاقة لها بالكتاب والسنة .

وكنموذج على هذا التداخل بين السياسي والمذهبي يمكن أن نستحضر موقف إيران التي أيدت المقاومة الشيعية في لبنان تحت زعامة حزب الله، ولكنها لم تنهج نفس التأييد للمقاومة العراقية ضد المحتل الأمريكي، فمثل هذا الخلط في الممارسات أصبح عنوانا من عناوين الواقع المخزي في "دار الإسلام" ، مما يوحي بأن جهود التقريب صارت تحرث في بحر ...

6- التبشير المذهبي وجه آخر لتردي الواقع :

مسألة أخرى طفت على سطح الواقع ، وجاءت لتصب الزيت على النار، وتسهم في إفشال طموحات التقريب بين المذاهب الإسلامية، وهي مسألة التبشير بين أتباع هذا المذهب أو ذاك. ويذكر في هذا الشأن محاولات التبشير التي يقوم بها التيار الشيعي في البلاد السنية، وهي حركات ارتبطت بتنامي النفوذ السياسي لإيران بعد قيام الجمهورية الإيرانية وحكومتها الدينية منذ سنة 1979هـ . ولعلّ هذا ما أثار ردود فعل قوية من جانب بعض علماء السنة الذين كانوا قد تجاوبوا مع فكرة التقريب، لكن ما لبثوا أن تراجعوا عن ذلك أو على الأقل، حذروا من مغبة فشل فكرة التقريب كما فعل الشيخ يوسف القرضاوي الذي نبّه غير ما مرة في

كتاباته واستجواباته ومناظراته إلى خطورة التبشير التي قد تكسب بعض الأنصار، ولكنها تولد عداوة قد تطيح بمشروع التقريب.

إن هذه المشاهد التي يعكسها الواقع الإسلامي، تكشف عن خواء في أطروحات التقريب التي امتدت لأكثر من نصف قرن، علما أن الواقع في زمن الأزمات يعتبر مقياسا لقياس مدى عمق الأفكار أو هشاشتها.

7- ترسبات التاريخ :

يبدو من خلال قراءة المجتمعات الإسلامية المعاصرة أنها لم تتخلص من الطبقات السميكة التي رسّبها التاريخ في الذهنية الإسلامية بما تحفل به صفحاته من صراعات دامية بين السنة والشيعة ومختلف المذاهب الأخرى (أنظر تفاصيل الأحداث التاريخية الدامية: الشكعة. م: 520- 523). ولا يزال هذا الماضي بأبعاده السلبية يحفر أخاديد عميقة بين الطرفين. وهو ما تعكسه بعض الاحتفالات الموسمية، والزيارات لبعض الأماكن المقدسة وما يتخللها من مظاهر تحيل على العداء بين بعض المذاهب الإسلامية، خاصة بين السنة والشيعة. إن هذه المظاهر التي لا نزال نعيش على وقعها في خضم واقعنا، تجعل المشهد المذهبي اليوم وكأنه يعيش في عصر الأمويين أو الفاطميين، أو يقرأ في أحسن الحالات على أنه إحياء لنعرات مذهبية مقيتة.

ثالثا : مبادئ لإمكانيات التجاوز :

إذا كان في الاختلاف رحمة وإثراء للفكر بالنسبة للاختلافات الفقهية في مسائل الفروع، فإن ذلك يكون مستعصيا بالنسبة للخلافات المذهبية في قضايا أصولية. ومع إيماننا بصعوبة الموقف، فإننا سنسطر بعض المبادئ التي نميل إلى الظن أن تبنيها يمكن أن يساهم في إنجاح عملية التقريب إذا تم احترامها بالكامل. وسنركز على عشر مبادئ دون الإقلال بمبادئ أخرى كان بالإمكان التفصيل فيها لولا ضيق مساحة الأوراق التي اقتضتها تعليمات اللجنة المنظمة للملتقى، أو بسبب أن بعضها قد سبق طرحه من طرف بعض العلماء والمفكرين والأفذاذ من طراز الشيخ يوسف القرضاوي (انظر كتابه القيم : مبادئ التقريب، 2006).

1- **التزام المرجعية القرآنية والسنية** في أي حوار للتقريب بين المذاهب الإسلامية باعتبارهما المصدران الأساسيان لمعرفة منظور الإسلام لنظام الكون والحياة والآخرة والإنسان، فلا يمكن أن نطعن في حرف من حروف القرآن الكريم أو السنة النبوية الصحيحة الظاهرة القطعية، وكل انحراف أو إساءة تأويل لنصوص القرآن والسنة، أو تشكيك في أصول الإسلام العقائدية الكبرى وهي التوحيد الإلهي والقرآن الكريم وختم النبوة يعتبر خرقا لأهداف التقريب ومقاصده.

2- **الإيمان بمبدأ الوحدة الإسلامية:**

إذا كان المبدأ الأول في التقريب يرتكز على القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، فالأولى أن تكون الأطراف التقريبية متشبثة بمبدأ الوحدة الإسلامية التي تؤكدها كل الأدلة النقلية من القرآن والسنة (آل عمران: 103 – الأنفال : 46 –الأنبياء : 92 – البخاري،ج7: 80)، ومن ثم فإن الانطلاق من مبدأ الوحدة الإسلامية يعني صحة الانطلاقة المنهجية للبناء التقريبي بكل المقاييس لأنها ستسعى إلى التآلف والتآزر والبحث عن إعادة تشكيل اللحمة التي تجعل من مشروع التقريب مشروعا ناجحا.

3- **مصداقية الحوار من أجل التقريب :**

إن عملية التقريب لا تنجح إلا إذا استندت على مبدأ المصداقية وحسن النية وسلامة الطوية، فعلى هدي هذه السجايا تبنى مقاصد التقريب وتتحقق أهدافه ، وتجعل الحوار منتجا. أما إذا كانت أطراف التقريب تقول شيئا وتضمر أشياء، فهذا يؤدي إلى فشل مشروع التقارب. ونشير في هذا الصدد إلى مسألة "التقية" التي تأخذ بعدا إيمانيا عند الشيعة، بينما تقف أحيانا حجر عثرة أمام دعوة التقريب لأنها تشكك في مصداقية أي كلام يصدر من علماء الشيعة (الخطيب. م، 2003: موقع)، وبالتالي يصبح من حق بعض علماء السنة المطالبة بأن يكون التقريب بين السنة والشيعة مبنيا على أساس الحق لا بالباطل في أي حوار بين المذاهب (القرضاوي. ي، 2003).

4- **إقصاء التكفير من قاموس الاختلافات المذهبية :**

صحيح أن الخلاف بين المذاهب الإسلامية، خاصة بين السنة والشيعة، يتخذ أبعادا خطيرة في المجال العقائدي بسبب الاعتقاد في الإمامة والمهدوية والعصمة، وبسبب الإرث التاريخي، لكن الأمر لا يجب أن يصل إلى حد التكفير والتفسيق، لأن الركوب على مثل هذه الاتهامات يجعل التقريب يولد ميتا. وإسهاما في محو هذه التهمة نهائيا، ينبغي تحديد نطاق هذه الألغام "الفكرية- التكفيرية" على حد تعبير محمد عمارة، وتطبيق خطة لإزالتها من الكتب التراثية، ثم إعادة مراجعة كل الكتب الداعية لتكفير الآخر، سواء الشيعية أو السنية، وإزالتها من التدريس في الحوزات العلمية أو الجامعات الإسلامية، وحذفها من الطبعات الجديدة.

5- **تجنب الغلو والإساءة لمقدسات الآخر :**

هذا مبدأ أساسي نخالف به رأي بعض العلماء الذين ذهبوا إلى التهوين من شأنه باعتبار أنه يشكل حاجزا أمام انطلاق حوار مفتوح (محمد حسين فضل الله، 1428 هـ: موقع) ، ونقصد بالمقدس هنا القرآن والسنة، فضلا عن واجب نجنب مسّ أي واحد من الصحابة أو لعنهم، لأن ذلك يخلق مناخا عاطفيا معاكسا يؤدي إلى توقف عجلة التقريب، والنصوص الإسلامية واضحة في النهي عن السب واللعن.

6- **التخلص من عقدة التاريخ واستغلال الجوانب المضيئة فيه :**

إن التاريخ هو صور وليس مجرد صورة نمطية واحدة، ولدينا في التاريخ الإسلامي نماذج مضيئة: فالعصر الراشدي لم يشهد قطيعة أو مقاطعة، بل كان يعرف اختلافات في وجهات النظر سرعان ما تخبو عندما يتعلق الأمر بمصالح المسلمين. صحيح أن الانقسام الفرقي قام بناء على طبيعة سياسية بعد اجتماع السقيفة، لكن عليا بن أبي طالب سما فوق الخلافات فبايع من كان قبله من الخلفاء وأخلص لهم النصح . كما ظهر تسامحه جليا بعد انتهاء معركة الجمل. وثمة مقولة لعمر ابن الخطاب تترجم الدعوة للمشاركة في الأمور السياسية حيث أثر عنه قوله لعلي : " ما عشت لمعضلة لا أبا حسن لها "، وجواب هذا الأخير " لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين " (هاني حفص: 2006)، مما ينهض قرينة على أن هذه الحقبة التي تشكل العصر الحقيقي لتاريخ الإسلام تعتبر مرآة لتذويب الخلافات في حوارت التقريبيين . أما الاستناد على السلوكات "السوداء" في هذا التاريخ مع ما فيها من تزوير وتحريف وأضاليل ملغومة، فإن ذلك يفقد الحوار وهجه، ويزيد في بعض المعتقدات الشعبية السلبية التي لا تزال ترضع من لبن التاريخ

المزور، وتجعل هذه الشعوب تعيش وكأنها في دوامة ذلك التاريخ الذي انتهى إلى الأبد.

7- تعميق المعرفة المذهبية بالرجوع إلى أصول مرجعياتها :

إن تعميق المعرفة بالمذهب الآخر مبدأ أساسي، يزيد من تجدر التعارف بين علماء المذاهب الإسلامية. غير أن مصدر هذا التعميق لا ينبغي أن يكون من الكتابات الوسطية (التي تقرأ بالواسطة) والتي غالبا ما تشوه المصادر الأصلية (حسن الصفار، 2004: موقع). وينبغي لكل مذهب من المذاهب الإسلامية أن يمد أتباعه بالمعارف الصحيحة عن عقائد المذاهب الإسلامية الأخرى، وأن تكون تلك المعارف مبنية على الأحكام والوثائق الحقيقية التي هي ملك لهذا المذهب أو ذاك (بن همت.ش: م.س).

8- تضافر جهود الدولة والمجتمع المدني وعدم تسييس التقريب :

على الدولة في كافة أرجاء العالم الإسلامي أن ترعى حركة التقريب وتمنحها حريتها الكاملة وتساعدها على تنمية طرائقها العلمية دون السعي لأي هدف سياسي أو سلطوي مباشر، لأن تسييس حركة التقريب يؤدي إلى تعطيل حركتها، ومعنى ذلك أنها لن تتجاوز دور المحتضن وليس المسؤول ، فعليها أن تصغي بحكمة لمجتمعها المدني من أحزاب ونقابات ومنظمات، فضلا عن الهيئات العلمية، لأن القطيعة بين الدولة والمجتمع المدني في ميدان حساس كالتقريب يعني إلغاءا له ، وتراجع منسوب هذا التعاون بين الطرفين يعني تراجع مؤشر التقريب الذي هو إنجاز مشترك ما بين جميع هذه المكونات.

كما أن تضافر الجهود لإنجاح عملية التقريب يقتضي أن تلعب وسائل الإعلام سواء من طرف الدولة أو المجتمع المدني دورا إعلاميا هاما لقبول الرأي الآخر المخالف، وإرساء قواعد الحوار القائم على التكافؤ والتسامح، ثم التعريف بالجهود العلمية التي تبذل بين المذاهب، وربط الصلات بين العلماء لتبادل وجهات النظر وتقريب فهم عامة الناس بالمفهوم الحقيقي للتقريب وبما ينطوي عليه من أهداف سامية .

9- إعادة صياغة مناهج التربية على المستوى الجامعي:

نظرا لأن الجامعة تعد المنبر الذي يتكون فيه الفهم والإدراك، والمكان الذي تنشأ فيه عقول الشباب وتصقل مهاراتهم الفكرية، فإن مشروع التقريب بين

المذاهب يتطلب إعادة النظر في المناهج الجامعية الحالية بحذف كل المقررات التي تمس بمقدسات هذا المذهب أو ذاك، وتربي الأجيال على احترام الاختلاف والتعددية المذهبية في إطار الوحدة الإسلامية باعتبار أن الاختلاف سنة من سنن الكون، فضلا عن تشجيع إجراء البحوث المشتركة، وإنشاء المجامع العلمية المشتركة التي تضم علماء من كافة المذاهب (سعاد صالح، 2005: 129)، وبث روح التفاهم والحوار والتركيز على تدريس الفقه المقارن لفهم أسباب الاختلاف المبني على حجج دامغة، خاصة أنه يعتبر من وجهة نظر بعض العلماء طريقة علمية للقضاء على أسباب العصبية للمذهب.

10- تنمية وعي "الشارع" بثقافة التقريب :

من المؤسف أحيانا أن تبقى توصيات المؤتمرات وقرارات المجامع العلمية والمؤسسات أسيرة الغرف والأروقة والقاعات دون أن تخترق عامة الناس، وهي العملية الأهم في مشروع التقريب، وهذا ما يفترض إعادة تقويم حركات التثقيف والتوعية التي يقوم بها الدعاة والمثقفون التقريبيون . ونعتقد أن دور العلماء سيبقى دون معنى إذ لم يعضد بحشد شعبي يؤيد قراراتهم ويعززها، لأن مثل هذا التواصل بين القيادات الحوارية وعامة الناس سيساهم في فهم معنى التقريب وخلق جو التسامح وإزالة التوتر والعيش المشترك والتفاهم بين المذاهب الإسلامية المختلفة.

بطبيعة الحال ثمة مقترحات أخرى تصب في إمكانية تجاوز الخلافات المذهبية كضرورة الاعتراف القانوني بكل المذاهب الإسلامية وعدم التميز بين أتباعها ، وتنظيم أوراش عمل مستمرة لتجذير ثقافة التقريب ، ناهيك عن ضرورة تشجيع التأليف وإعادة تحقيق ومراجعة المصادر المتعصبة وغيرها من المقترحات التي يمكن أن توسع دائرتها في أبحاث مستقبلية .

<u>**ملحوظة :**</u>

لم نورد أحيانا أرقام بعض صفحات المراجع المثبتة في الهوامش لعدم وجودها أصلا في المراجع الإلكترونية التي استقينا منها المعلومات التوثيقية، وأشرنا إلى ذلك بمصطلح " موقع" كتنبيه إلى أنها صفحة إلكترونية غير مرقمة في المواقع الإلكترونية المعتمدة في هذا البحث كما سترد في الببليوغرافيا في الصفحة الموالية.

بيبليوغرافيا

- القرآن الكريم.
- ابن منظور، (محمد بن مكرم)، 2004، **لسان العرب**، مكتبة أعلام وتراجم الرجال (سديروم)، السعودية، شركة العريس للكمبيوتر.
- الإمام البخاري، (محمد بن إسماعيل)، (دون تاريخ) **صحيح البخاري**، طبعة الأوفست، اسطنبول، دار الفكر.
- الإسيسكو (المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة)، 2004، إستراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية، الرباط.
- تم اعتماد النسخة الإلكترونية في موقع: http://www.isesco.org.ma/pub/arabic/StratTakrib/P2.htm
- بادحاج (علي أحمد)، 2007، ((مبادرة فضل الله للحوار بين السنة والشيعة))، نشر بتاريخ 14 شعبان 1428 هـ في موقع : http://islameiat.com/cms10/php/vision/show1.php?aid=68
- باشا (علي مرتضى)، 2007، " مذاكرات في التقريب والوحدة بين المسلمين "، نشر في موقع www.alwihda.com/taqreeb.php:
- بن همت (شكور باشا زاده)، 2005، " التقريب بين المذاهب الإسلامية "، مجلة رسالة التقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب بطهران، عدد50، ص - ص 211- 214.
- البهي (محمد)، 1982، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، ط3، القاهرة، مكتبة وهبة للنشر والتوزيع.
- البوطي، (محمد سعيد رمضان)، 2003 " نقاط أربع لعلها تشكل نسيج الأمة الإسلامية الواحدة"، ورقة قدمت لمؤتمر البحرين في التقريب بين المذاهب ، 20 – 22 سبتمبر 2003.
- التويجري (عبد العزيز بن عثمان)، 2005م- 1426 هـ، " التقريب : مفاهيمه وأهدافه "، مجلة رسالة التقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب بطهران، عدد 47 ، ص. ص 157- 186 .
- الخطيب (معتز)، 2003، (("التاريخية"..مدخلا للتقريب بين السنة والشيعة))، نشر بتاريخ 28 أكتوبر2003 في موقع:
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1173695057581&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout
- الذهبي،(محمد بن أحمد)، **سير أعلام النبلاء**، ج 10، مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية، (سديروم)، الإصدار 1.5 ، عمّان، الخطيب للتسويق والبرامج.
- الشكعة (مصطفى)، 2003، إسلام بلا مذاهب، ط15، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية.
- شمس الدين (محمد مهدي)، " مادة أولية لصياغة ميثاق تأسيسي لهيئة قضايا الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب "، نشر في موقع مجلس الشورى لمملكة البحرين http://www.shura.gov.bh/default.asp?action=article&id=519:

- شهيدي (السيد جعفر)، " خطوات نحو التقريب "، مجلة رسالة التقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب بطهران، عدد1، ص . ص 50- 55 .
- الصفار (حسن)، 2004، "الإمام البروجردي ونهج التقارب بين المسلمين"، نشر بتاريخ 25 نوفمبر2004 في موقع : http://www.saffar.org/?act=artc&id=842
- صالح (سعاد)، 2005، " إشاعة ثقافة التقريب"، مجلة رسالة التقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب بطهران، عدد51، ص. ص 115- 132 .
- عبد العظيم (علي)، 1978، مشيخة الأزهر، ط1، القاهرة، منشورات مجمع البحوث الإسلامية.
- عمارة (محمد)، 2002 - 1423 هـ، " التقريب بين المذاهب "، مجلة رسالة التقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب بطهران، عدد36، ص. ص 285- 296 .
- فحص (هاني)، 2006، " تقريب المذاهب، دور الدولة وأهل العلم "، نشر بتاريخ 26 - 4- 2006 في موقع :
http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2006/04/article04.shtml
- القرضاوي،(يوسف)، 2006، مبادئ في الحوار والتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط1، القاهرة، مكتبة وهبة.
- القرضاوي (يوسف)، 2003 : " مبادئ للتقريب بين المذاهب الإسلامية"، نشر بتاريخ 28- 10- 2003 في موقع :
http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2003/10/article01.shtml
- القفاري (ناصر)، 1420 هـ، مسألة التقريب بين السنة والشيعة، ط6، الرياض، دار طيبة.
- القمي، (عبد الله محمد تقي) 1991، دعوة التقريب: تاريخ ووثائق، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- الكوثري، (زاهد)، 1998، مقالات الكوثري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.
- مرقص (سمير)، 2007، " برنارد لويس من " النابليونية" إلى " المذهبية" "، نشر بتاريخ 11- 4- 2007 في موقع :
http://www.alwihdah.com/view.php?cat=1&id=1768
- معمر (علي يحي)، 1988، الأباظية مذهب إسلامي معتدل، ط3، مطبعة الألوان الحديثة .

قراءة منهجية جديدة للظاهرة القرآنية عند محمد عابد الجابري

أ. عرياوي عمر

قسم علم الاجتماع،

المركز الجامعي مصطفى إسطمبولي، معسكر.

Résumé :

Le champ d'études du phénomène coranique chez El Jabiri entre dans la sphère du projet rationnelle et critique du patrimoine « *el turath*» alors il faudra ici témoigner son œuvre «*nahnou wa el turath» dar el taliaa bayrut* 1980.

Dans ce livre al JABIRI fait une critique sur

- ✓ les lectures des salafites sur la religion
- ✓ les études orientaliste qui sa puit sur l'idée de l'ethnocentrisme européen.
- ✓ Etudes marxistes.

A partir d'une lecture historicisme du «*turath*» patrimoine AL JABRI témoigne sur la nécessité

De faire une rupture avec les lectures et la conception salafiste du « *turath*».

Cest pour cela en voi que la nouvelle conception de la lecture du *turath* chez El Jabiri dans son livre « *Madkhal ilâ al-qur-âni al-karîmi*»a fait un bouleversement sur le champ intellectuel arabo - musulman qui croyait que ses axes étaient des tabous et des non pensables dans la sphère musulman.

لقد كان العالم العربي والإسلامي على عهد الحضارة الإسلامية في المشرق والمغرب والأندلس هو العالم الذي ينتج المعرفة ويسوقها خارج حدوده الزمانية والمكانية، ولكن منذ قرون غير بعيدة،" إنقطع هذا المد العلمي وسكنت روح الإبداع والمبادرة وأصبح العرب عالة على الأمم الأخرى" (المزوغي.م.2007:36)، هذا الإنقطاع مس في الأساس مجالا واسعا يعبرعن هوية العرب،هو التراث العربي الإسلامي،هذا الأخيرلم يدرس بكفاءة علمية متجردة إلا من طرف المفكرين الغربيين.

لكن انطلاقا من وعي مجموعة من المفكرين العرب المحدثين من مثل: محمد أركون، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، هشام جعيط، علي حرب وغيرهم، بالنقص المعرفي الفادح في حلقة إنتاج و إعادة إنتاج التراث العربي والإسلامي، بادروا من خلال مجموعة من المشاريع الفكرية العقلانية والنقدية، تخليص الفكر والتراث العربي والعقل العربي من الإسقاطات المنهجية للدراسات الغربية.

الظاهرة الدينية من منظور علم الإجتماع:

على الرغم من الصعوبة الإبستمولوجية التي كانت تعترض دراسة الظاهرة الدينية دراسة عقلانية، استطاع علم الاجتماع أن يتجاوز الكثير من العوائق و الأسئلة الأولية من مثل: كيف نستطيع أن نتخذ الدين باعتباره ظاهرة مقدسة موضوعا للدراسة العقلية؟ ألا تنطوي عملية دراسته على إلغاء خصوصيته كظاهرة مقدسة؟ أليست عملية نقله من حقل مقدس إلى مجال مدنس هو إلغاء للدين كظاهرة خاصة و متميزة؟.

قدرة علم الاجتماع على تجاوز هذه العوائق وامتلاكه لمجموعة من الأدوات المعرفية والمنهجية القادرة على دراسة الدين، بحيث استطاع علم الاجتماع أن يحدد موضوع دراسة الدين باعتبار هذا الأخير، ظاهرة سلوكية تهم العلاقات الاجتماعية للفرد داخل محيطه الاجتماعي والثقافي، مركزين على المظهر الاجتماعي والثقافي الذي يتمظهر فيه الدين على مستوى الحياة العامة للمجتمع من جهة، و المؤسسات و التنظيمات التي تجسد و تترجم هذه المعتقدات من جهة أخرى.

بالنسبة لكونت على الرغم من أن الدين عنده لم يدرس بشكل مركزي، إلى أن كونت جعله مرجعية لتفسير العالم حينما قاده بحثه إلى الإقرار بوجود ثلاثة مراحل أساسية تحكم تطور المجتمع الإنساني هي اللاهوتية، الميتافزيقية، الوضعية، بحيث أعتبر الدين بمثابة إستراتيجية اجتماعية تسعى إلى خلق مبدأ للرضا والتراض داخل كل مجتمع، من خلال قيم مشتركة ورؤى موحدة للعالم. من هنا كان الدين عند كونت تعبير عن حاجة عميقة عند الإنسان يجسدها في

مجموعة من الأنماط السلوكية والمعرفية،تمكن الإنسان من تحقيق حالة من الانسجام لبقاء الحياة واستمراريتها، لذلك أعطى كونت فهما وضعيا للدين، جعله ينادي في اواخر حياته إلى ضرورة تأسيس دين جديد، يضمن الحفاظ على المجتمع الأوروبي المهدد بالتمزق، دين أساسه العلم والمعرفة.

يعرف دوركايم الدين بأنه : " منظومة متلاحمة من الاعتقادات والممارسات المرتبطة مع أشياء مقدسة، بمعنى مفصولة ممنوعة، وممارسات تجمع في جماعة أخلاقية واحدة تسمى الكنيسة، كل أولائك الذين ينخرطون فيها." (DURKHEIM.E. 1985 : 65)، لقد اكتشف دوركايم الدين بتحديد الدور الذي يلعبه في حياة ومواقف وممارسات وسلوكات الأفراد والجماعات من خلال مؤلفه الانتحار 1897،حيث أكد على جوهرية تأثير الممارسات الدينية، خاصة المسيحية واليهودية على الكثير من الممارسات الفردية والجماعية للفرد داخل المجتمع الأوروبي، بحيث لا يمكن فهم ظاهرة الانتحار إلا بمعرفة الوظيفة التي يتأسس حولها خطاب الدين.(DURKHEIM.E. 1983 : 159)

ربط دوركايم الدين بالوظيفة مكننا من تحديد خصائص المقدس، هذا الأخير حسب دوركايم يرتبط بالإنسان إلى درجة تجعل الإنسان هو الذي يخلق وينتج المقدس، وذلك بفرض شرعنة القواعد والقيم الجماعية التي يفرضها النظام الاجتماعي لضمان حد من الانسجام الاجتماعي، لقد لخص دوركايم خصائص المقدس على النحو التالي:

- انفصال الشيء أو الفكرة عن الواقع لتصبح مختلفة جذريا عن الواقع المدنس .

- ارتباط هذا الانفصال بسيرورة التحولات الاجتماعية.

- يستطيع النظام الاجتماعي بمساعدة الإنسان نفسه على خلق وبناء نماذج للقهر والقوة تعمل على شرعنة وتبرير القواعد والقيم الاجتماعية .

لقد استطاع ماكس فيبر في فهمه للدين أن يتجاوز تلك النظرة الضيقة التي حصرت وظيفة الدين في ضرورة أن يبرر ويشرعن النظام الاجتماعي القائم، وقدم

رؤية جديدة بأدوات عقلانية تجديدية لدور الدين وقدرته على خلق وتأسيس أوضاع ومنظومات اجتماعية جديدة، أي قدرة الدين على خلق التغير الاجتماعي، لذلك كان مؤلفه" الأخلاق البروستيتانية وروح الرأسمالية " قراءة عقلانية لعلاقة الدين بالمفاهيم الجديدة التي ظهرت في أوروبا كالحداثة والعقلانية، وخاصة العقلانية الاقتصادية.

عودة الديني.. قراءة في المشروع الفكري للجابري:

عودة الدين إلى منظومة العقل الإسلامي العربي، جعلت الإسلام كدين وتراث فكري مرتبط في الأساس بالنص القرآني، هذا الأخير يمثل في تاريخ الثقافة الإسلامية نصا محوريا، أكثر من ذلك النص القرآني هو نصف الحضارة الإسلامية كما يقول نصر حامد أبو زيد، هذه العودة ساهمت في إنتاج مجموعة من الدراسات العقلانية النقدية للظاهرة القرآنية اتسمت برؤية أكثر حداثية، موظفة للمجموعة من الآليات الفعالة في إنتاج معرفة جديدة حول الظاهرة الدينية، معتمدة في كثير من الأحيان على المناهج الغربية في قراءة النص القرآني.

يعتبر كتاب "مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن" لمحمد عابد الجابري، حلقة جديدة في مشروع الرجل الفكري النقدي العقلاني للتراث والعقل العربي، هذه الحلقة وصفت بالجريئة و أثارت مجموعة من ردود الفعل الرافضة من جهة والمشككة في القدرة على تقديم قراءة جديدة عقلانية وحداثية للظاهرة القرآنية من جهة أخرى ،خاصة من قبل مفكر وباحث ارتبط بالفلسفة والإبستيمولوجيا، و اختص أساسا في البحث الإبستيمولوجي للتراث.

يحاول الجابري من خلال هذه الدراسة الجديدة للظاهرة القرآنية أن يجيب عن مجموعة من الأسئلة الجوهرية " هل يمكن فصل الدعوة المحمدية عن السياسة والتاريخ؟، وهل يمكن الفصل في القرآن بين الدين والدنيا ؟، ثم هل يمكن إصلاح حاضرنا من دون إصلاح فهمنا لماضينا؟." (الجابري .م. 16:2006)، معتمدا في محاولته لقراءة الظاهرة الدينية وفهم النص القرآني، على استعارة الرؤية المنهجية التي اعتمدها في بناء مشروعه الفكري العقلاني النقدي للتراث، وترجمها في

مؤلفه" نحن والتراث "، بحيث يعترف في مقدمة كتاب " مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول ،في التعريف بالقرآن " بضرورة تبني نفس المنهج والرؤية والتي لخصها في جملة واحدة " جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت ذاته "(الجابري .م. 16:2006)، وذلك بإحداث ثورة في العديد من المسائل والمفاهيم التي اعتبرت خطوطا حمراء في الظاهرة القرآنية وإعادة رسم حدود جديدة لمسألة التفكير في الظاهرة القرآنية من خلال :

- التركيز على اعتبار الظاهرة القرآنية موضوعا للعقل،لأن القرآن والإسلام هو دين العقل.

- اعتبار القرآن ككل هو المعجزة، بدل التركيز على معجزات من الخارج : (انشقاق القمر، أمية الرسول عليه السلام).

- التجديد من داخل النص القرآني انطلاقا من تفسير النص بالنص، أو القرآن يفسر بعضه بعضا .

- قراءات في محيط الدعوة المحمدية بالتركيز على نقد مسألة أمية النبي محمد عليه السلام .

يذكر الجابري بصعوبة المقاربة المنهجية للتراث عموما والظاهرة القرآنية خصوصا ،وبذلك يلتقي مع محمد آركون في أن المشروع النقدي للتراث الإسلامي " مشروع شديد الجدة وشديد التعقد إلى حد أنه يتعذر إنجازه تماما منذ المحاولات الأولى "(آركون .م. 11:1998)، أكثر من ذلك تفرض على الباحث في البيئة الاجتماعية والثقافية الرافضة والمشككة للقراءات والخطابات العلمية الجديدة المتمركزة حول الظاهرة الدينية والنص القرآني، والمنتقدة لمختلف القراءات السلفية للتراث ضرورة"الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي والبسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك - أو نتيجة القيام بذلك- باهظا." (آركون م. 11:1998).

لقد عمد الجابري من خلال قراءته التاريخية والنقدية والعقلانية للقرآن، إلى جعل هذا الأخير معاصرا لنا بشكل لا يتصادم مع الحداثة، ذلك أن تأسيس

الحداثة في المجتمع تكمن في إعادة قراءة تراثنا قراءة جديدة موضوعية وعقلانية، بجعل الحداثة كما يقول تبدأ من خلال احتواء التراث وامتلاكه، ثم نقده بإحداث سلسلة من القطائع وخاصة القطيعة مع الخطابات اللاعقلانية للقرآن وللظاهرة القرآنية، من هنا يمكن صياغة الطرح الإشكالي: إلى أي مدى يمكن اعتبار مؤلفه الأخير مدخل إلى القرآن الكريم، قطيعة معرفية مع التفسيرات السلفية التقليدية للتراث العربي والإسلامي؟.

مدخل إلى القرآن الكريم، الرؤية والمنهج:

على الرغم من ربط الجابري لمؤلفه الجديد مدخل إلى القرآن الكريم، بالتأثيرات والهزات العنيفة والخطيرة التي أعقبت أحداث 11 ديسمبر 2001 والتي غاب في كثير منها العقل، وساهمت في خلخلة الفكر والعقل العربي الإسلامي وحتى الغربي، مما دفعه إلى التفكير في تقديم قراءة نقدية للظاهرة الدينية والظاهرة القرآنية بهدف التعريف بالقرآن الكريم إما للقارئ العربي أو القارئ الأجنبي، تعريف يحاول أن ينفتح أكثر على النص القرآني باعتباره نصا محوريا لماضي وحاضر ومستقبل العالم العربي والإسلامي، خاصة مع صعود خطاب حوار الأديان من جهة وضرورة الإصلاح بمفهومه الواسع داخل العالم العربي الإسلامي متضمنا في جوهره الإصلاح الديني.

محاولة الجابري ربط كتابه مدخل إلى القرآن بمؤلفه "نحن والتراث" الصادر سنة 1982، تسعى إلى رفض التوظيف الإيديولوجي لهذه المقاربة من جهة، ومن جهة أخرى توظيف الرؤيا المنهجية النقدية والأدوات المنهجية التي وضعت الأسس والقواعد لتقديم قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي بحيث نتجاوز ذلك التقاطع مع القراءات الأخرى، نتجاوز سلبيات تلك القراءات والتي ينعتها الجابري بالقراءات السلفية الفاقدة للموضوعية والمتسمة بغياب النظرة التاريخية، والمبنية على خطاب إبستيمولوجي أحادي التفكير يعتمد طريقة واحدة، تتمحور في الأساس على المبدأ الذي سماه الجابري والمأخوذ من النص التراثي " قياس الغائب على الشاهد" (الجابري.م.1982 : 13).

في تجاوزه لهذه القراءات يحرص الجابري على تقديم سلبيات هذه القراءات على مستوى القراءات المنهجية، بوصفها أحادية التفكير وفاقدة للموضوعية، مما يدفعه إلى إنتاج مجموعة من القطائع الإبستيمولوجية تهدف إلى" جعل المقروء معاصرا لنفسه ومنسجما مع محيطه الخاص، ومعاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية " (أعراب . إ . 2006 : 146).

هذه القراءة الجابرية للتراث تتمحور حول ضرورة إحداث قطيعة مع الفهم التراثي السلفي للتراث، من خلال مجموعة من الآليات المعرفية التي تعمل على إشراك القارئ في توظيف التراث و إعادة بنائه عبر ما يلي: " أولا : إضفاء المعقولية على المقروء (النص التراثي) من طرف القارئ مما يساهم في نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ ، الشيء الذي يسمح بتوظيفه (التراث) في الإناء ذاته أو حتى إعادة بنائها، وثانيا: وصل القارئ بالمقروء عن طريق الحدس الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة،فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها وتحاول أن تطل على استشراقاتها" (الجابري .م. 1982 : 6. 25).

انطلاقا من هذه الآليات يحرص الجابري عبر مجموعة من المفاهيم، و الأدوات المعرفية على جعل الظاهرة القرآنية و النص القرآني معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا ، " لما كان الأمر يتعلق هنا بالقرآن فإن أحسن طريقة إلى تطبيق هذا المنهج / الرؤية في التعامل معه، في نظرنا ذلك المبدأ الذي نادى به كثير من علماء الإسلام مفسرين وغيرهم، وهو أن القرآن يشرح بعضه بعضا" (الجابري .م. 28:2006) .

في مقابل ذلك يستحضر الجابري في قراءته الجديدة للظاهرة القرآنية تجربته الروحية فيؤكد أن لكل مقام مقال، للتراث مقال وللظاهرة القرآنية مقال، بحيث لا يمكن اعتبار القرآن تراثا أو جزءا من التراث " لقد أكدنا مرارا أننا لا نعتبر القرآن جزءا من التراث وهو شيء نؤكده هنا من جديد ."(الجابري .م. 2006 : 26) .

أسس القراءة الجابرية للظاهرة القرآنية:

لا تهدف القراءة الجابرية للظاهرة القرآنية إلى تقديم تفسير للقرآن، بل إن هدف هذه القراءة هو التعريف بالقرآن بوصفه من الخارج و تبيان مسائله وموضوعاته، وإبراز حديثه عن نفسه وفق مبدأ القرآن يفسر بعضه بعضا، و قد تمثلت القراءة الجابرية للظاهرة القرآنية عبر الخطوط التي حددها في الخاتمة والصلة بقوله: " لقد خصصنا القسم الأول من هذا الكتاب لجلاء أمور تخص نبينا محمد صلى الله عليه وسلم و ذلك من خلال ما أسميناه بـ " قراءات في محيط الدعوة المحمدية: قراءات طرحنا فيها مسائل مهمة و أساسية بالنسبة للسيرة النبوية، همشها بل قتلها التراجع الذي حدث على مستوى الحضارة العربية الإسلامية ككل وهكذا استأنفنا القول في الأصل الواحد للديانات السماوية الثلاث كما يتحدد في القرآن، و في علاقات الدعوة المحمدية منذ ابتداء كونها وارتباطها بصورة مباشرة، في إطار هذا الأصل الواحد، مع التيارات التوحيدية التي سبقتها مثل الأريوسية، ثم طرحنا من جديد مسألة ما إذا كان النبي محمد صلي الله عليه وسلم يعرف القراءة و الكتابة؟، فركزنا على تحرير المعجزة المحمدية من المعنى العامي الساذج للمفهوم " النبي الأمي " ثم عرضنا لـ " حدث الوحي" المحمدي في الإطار الأصلي الخالص وكشفنا عن التأويلات الإيديولوجية الفلسفية منها والسياسية، التي ابتعدت به عن العقل القرآني لترتمي به في أعماق ما سبق أن سميناه بـ " اللامعقول العقلي، أما القسم الثاني فقد خصصناه لما دعوناه " بمسار الكون والتكوين" للقرآن الكريم "(الجابري .م 2006 : 427. 428).

من خلال هذا التقديم يبين لنا الجابري أسس قراءته الجديدة التي تتضمن نقطتين جوهريتين هما

أولا: ضرورة إخضاع القرآن إلى العقل انطلاقا من أن القرآن والإسلام هو دين العقل، بالدعوة إلى تخليص الإسلام والنص القرآني من سلطة علماء الدين والفقهاء والمؤسسة الدينية رسمية كانت أو شعبية، و ثانيا: ربط الظاهرة القرآنية بالتجديد من الداخل بجعل النص القرآني معاصرا لنا.

توظيف الجابري للعقل في فهم النص القرآني ينطلق من خلوه من ثقل الأسرار مما يجعل التعامل العقلاني مع النص القرآني أمرا ممكنا، خاصة مع إشادة هذا الأخير في أكثر من موقف بالعقل " والحق أن ما يميز الإسلام، رسولا وكتابا من غيره من الديانات هو خلوه من ثقل" الأسرار" التي تجعل المعرفة خارج تناول العقل " (الجابري.م.2006:429)، إمكانية التعامل العقلاني مع النص القرآني دفعت الجابري إلى محاولة تخليص النص القرآني من اللامعقول ،وتحديد المعقول الديني وفق ثلاثة عناصر أساسية :

- القول بإمكانية معرفة الله من خلال تأمل الكون ونظامه، (دلالة الشاهد على الغائب).
- القول بوحدانية الله، أي نفي الشريك عنه.
- القول بالنبوة بمعنى أن الاتصال بالله وبالتالي بالحقيقة، ليس ميسر لكل الناس، بل إن الله يصطفي من بين عباده من يشاء ليبعثه رسولا إليهم "(الجابري .م .1998 : 140) من هنا فإن أساس دفاع الجابري عن التعامل العقلاني مع النص الديني العربي الإسلامي هو ضرورة تخليصه من التأثيرات العرفانية والتشيع والتصوف والفلسفة الإستشراقية، ومن سلطة علماء الدين والفقهاء والمؤسسة الدينية التقليدية، بحيث ركز على نقد مختلف التيارات التي اعتبرت العقل قاصرا عن معرفة الدين والنص القرآني، بل على العكس من ذلك يؤمن الجابري ويحرص على اعتبار حياة الرسول وتعاليم القرآن موضوعا مفتوحا لإعمال العقل، بالنسبة للنبوة والوحي كتجربة عاشها الرسول دون غيره من البشر، يرى الجابري" أن تجربة الوحي مرفوقة بمعانات نفسية ووجدانية حاول الرسول تفسيرها عقليا وذلك بتقريبها إلى ظواهر نفسية واجتماعية معروفة في عصره .. لقد اتهموه بالجنون والكهانة"(الجابري .م.2006: 429).

تفسير النص بالنص، آلية التجديد من الداخل:

آلية التجديد من الداخل في التعامل مع النص القرآني لجعل القرآن الكريم معاصرا لنا وفق مبدأ القرآن يفسر بعضه بعضا، أو بعبارة الجابري تفسير النص

بالنص ذاته تدخل ضمن الاستراتيجيات المعرفية والمنهجية لإعادة قراءة التراث قراءة جديدة تستحضر التاريخ وتتميز بالموضوعية والعقلانية، بحيث لا يحدث التعارض بين التراث والحداثة " من هنا كان من متطلبات الحداثة تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي وإلى رؤية عصرية له، فالحداثة لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي" (الجابري م.1999 : 15. 16).

يعترف الجابري أن توظيف قاعدة تفسير القرآن بالقرآن لتحقيق التجديد من الداخل للنص القرآني هو توظيف منهجي إجرائي فقط، لكن في الأساس المنهج العقلي القائم على مبدأ عدم تعارض المنقول مع المعقول هو السبيل إلى تحقيق التجديد والإصلاح في الخطاب الديني بشكل لا يتعارض مع الحداثة، محاولا أن يستفيد من تجربة الإصلاح الديني في أوروبا، وخاصة حركة الإصلاح البروتستاني التي ربطت إصلاح المسيحية بالرجوع إلى نص الكتاب المقدس.

على الرغم من تأكيد الجابري على أن مبدأ التجديد من الداخل للنص القرآني لا يمكن أن نلمسه بشكل واضح من جلال هذا الكتاب ،باعتباره مجرد مقاربة منهجية هدفها التعريف بالقرآن الكريم، بل ستكون أكثر وضوحا في الجزء الثاني عندما نتناول مسائل العقيدة والتشريع والأخلاق، بيد أنه استطاع أن يعطي الإرهاصات الأولى للقراءة العقلانية للقرآن من خلال المنطلقات الفكرة والمنهجية التالية :

- التعامل مع القرآن بحسب ترتيب النزول .
- التأكيد على وحدة النص القرآني.
- عدم فصل الدعوة المحمدية عن السياسة والتاريخ .
- اعتبار حياة الرسول وتعاليم القرآن موضوعا مفتوحا للأعمال العقل

حيث، " القرآن خاصة وتميزا عن الرسالات الأخرى يتكلم بلغة العقل ويستنطق العالم للبرهنة على وجود الخالق والمنظم له "(جعيظ .هـ.2000 : 137).

من هذه المنطلقات تحاول هذه المقاربة التاريخية والعقلانية لظاهرة القرآنية إلى وضع خلاصات تفتح الباب لولوج التجديد في الخطاب والنص القرآني، تتمثل هذه الخلاطات الاستنتاجية في ما يلي :

- اعتبار حياة الرسول وتعاليم الكتاب والقرآن موضوعا مفتوحا للأعمال العقل، خاصة أن الدعوة المحمدية عند الجابري لم تعرف ثقل الأسرار التي ارتبطت باليهودية والمسيحية والتشيع والتصوف وغيرها، مما لا يعيق توظيف العقل في التعامل مع النص القرآني و" ذلك إلى درجة يمكن القول معها أن القرآن يدعوا إلى دين العقل، أعني إلى الدين الذي يقوم فيه الاعتقاد على أساس استعمال العقل، انطلاقا من الاعتقاد في وجود الله إلى ما يرتبط بذلك من عقائد و شرائع ". (الجابري . م .2006 : 429) .

- العلاقة بين النبي و القرآن علاقة يومية تتصف بالحميمية ولكنها تتحرك في حدود المعقول، ولم تتجاوز الطبيعة البشرية للرسول عليه السلام، " العلاقة بين النبي و القرآن علاقة حميمية علاقة يومية بل لحظية، ولكنها بقيت تتحرك دوما في حدود المعقول فلم يكن القرآن يفرط في مدح الرسول وامتداح مواقفه، بل كان ذلك يتم في إطار الطبيعة البشرية للرسول. " (الجابري م.2006 :430).

- القصص القرآنية وسيلة للدعوة المحمدية بالنسبة للجابري" القصص القرآني ليس مجرد حكاية أخبار بل هو بيان وبرهان ووسيلة في الإقناع تدعو إلى الاحتكام إلى العقل بعيدا عن أساليب اللاعقل" (الجابري م . 2006 : 425).

- القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه لذلك يرى الجابري ضرورة عدم الأخذ بالروايات والتفاسير التي تربط القرآن بمجموعة من الخوارق والمعجزات، كأمية الرسول، انشقاق القمر وغيرها، ذلك أن القرآن في الأصل هو معجزة الكبرى للنبي " نحن نؤكد فعلا أن الشيء الوحيد ، الذي يفهم من القرآن بأكمله أنه معجزة خاصة بالنبي محمد ، هو القرآن لا غير، فالقرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن " (الجابري م .2006 : 187).

المراجع:

1 - أركون.م.(1998). تاريخية الفكر العربي الإسلامي.ترجمة هاشم صالح.بيروت.مركز الإنماء القومي .

2- أعراب.ا.(2006).كتب و قراءات.مدخل إلى القرآن الكريم.الجزء الأول في التعريف بالقرآن .المستقبل العربي .مركز دراسات الوحدة العربية العدد342 .بيروت.(144- 155).

3- الجابري م.(1999). التراث و الحداثةدراسات و مناقشات .ط.2.بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.

4- الجابري م.(1998) .تكوين العقل العربي .ط.7.بيروت.مركز دراسات الوحدة العربية.

5- الجابري . م .(2006). مدخل إلى القران الكريم .الجزء الأول في التعريف بالقرآن.ط.1 بيروت مركز دراسات الوحدة العربية .

6- الجابري (1982).نحن و التراث .قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي .ط.2الدار البيضاء المركز الثقافي العربي .

7- المزوغي م. (2007) .العقل و التاريخ .منابع إسلاميات محمد أركون. المستقبل العربي . المركز دراسات الوحدة العربية. العدد 342 . بيروت. (36. 71).

8- جعيط هـ.(2000).في السيرة النبوية.الوحي و القرآن و النبوة .ط.2.بيروت.دار الطليعة.

10- DURKHEIME .E. (1985). *Les formes élémentaire de la vie religieuse*. Paris. Puf.

11- DURKHEIME .E.(1983). *Le suicide*. Paris Puf.

الأبعاد السوسيولوجية والرمزية للممارسة الصوفية في الجزائر

أ. أرزازي محمد،

أستاذ مساعد بقسم علم الاجتماع،

بالمركز الجامعي" مصطفى اسطمبولي"، معسكر.

Résumé :

Le thème du soufisme, qui figure parmi les questions complexes de notre histoire culturelle et religieuse, a une grande importance dans notre vie socio-culturelle contemporaine. Notre communication est une modeste contribution à une meilleure compréhension des dimensions sociologiques et symbolique de la pratique soufie en algérie. Notre réflexion se base sur une analyse du contexte socio-historique au sein duquel est apparu le soufisme comme phénomène socio-religieux. Dans ce sens, nous tenterons de répondre aux questions suivantes : Quelles sont les représentations sociales reliées à la pratique soufie ? Sur quelle logique symbolique se base la pratique soufie ? Quelles sont les dimensions sociologiques de la structure et du fonctionnement du champ soufi ?

مقدمة :

يحتل موضوع التصوف أهمية كبرى في حياتنا الفكرية المعاصرة و يعد من القضايا الشائكة و المعقدة في تاريخنا الثقافي و الديني . والممارسة الصوفية كتجسيد لظاهرة دينية و اجتماعية شكلت ذلك الحضور المكثف داخل فضاء المجتمعات المغاربية عموما ، والمجتمع الجزائري على وجه الخصوص .

وإذا كان " الدين في أصله حاجة وتجربة " على حد تعبير Vonhugel (محمد أحمد ، ب . 1999 : 297) وإذا كانت التجربة الدينية بمعناها الواسع هي بالأساس تجسيد خاص لعلاقة الإنسان بالله ، كعلاقة يتحدد على ضوئها الإنسان الديني كما تتحدد طبيعة سلوكاته و ممارساته التعبدية ، فإن التجربة

الصوفية هي ممارسة رمزية و تجربة مسلكية تمثل رغبة محرقة في الإتصال مع الله وفي الذهاب من الظاهر إلى الباطن ومن المألوف إلى الماورائيات ولا يتم ذلك إلا باستيفاء شروط و اختبارات روحية عميقة .

مقاربة سوسيو- تاريخية للتصوف في الجزائر :

إن مقاربة الظاهرة الصوفية في تاريخيتها تستدعي تحليلها من حيث ظروف نشأتها وتطورها و انتشارها داخل المجتمع الجزائري . كما تتطلب الكشف عن طبيعة تحولها من مسألة فردية و ممارسة تعبدية روحية تربط الإنسان بربه إلى ظاهرة اجتماعية شكلت تجسيدا لعلاقة اجتماعية تربط المتصوفة بالمجتمع .

وفق هذا التصور يمكن العودة إلى المجتمع لمحاولة فهمه في تاريخيته على اعتبار أن التصوف قد ندركه كجزء لا يتجزأ من هذه التاريخية ، ولئن كان مفهوم التاريخية L'historicité (الترجمة إلى الفرنسية) وكما صاغه (ألان توران) قد يعني تلك القدرة التي يمتاز بها كل مجتمع على إنتاج ذاته باستمرار ، وذلك عبر إنتاج و تحديد حقله الإجتماعي والثقافي ووسطه التاريخي الذي يميزه (Tourain , A . 1973 : 62). تاريخيا و سوسيولوجيا ظهرالتصوف في الجزائر أو مايعرف قديما بالمغرب الأوسط مع بداية القرن السادس الهجري، وكان تصوفا نظريا ثم تحول ابتداء من القرن العاشر الهجري وتتجه نحو الجانب العملي ، فأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا و الطرق الصوفية وقد ظل هذا التصوف العملي سائدا في جميع أنحاء المغرب الإسلامي حتى بعد سقوط الدويلات الثلاث (الزيانية والحفصية والمرينية) ودخول الأتراك العثمانيين . وبذلك انتقل التصوف و تطور من ظاهرة أو مسألة فردية بين الإنسان وربه إلى ظاهرة اجتماعية طرقية .

ويمكن أن نرجع عوامل وأسباب انتشار التصوف بالجزائر، إلى أسباب فكرية، أسباب سياسية وأسباب اجتماعية.

1. أسباب فكرية: كوجود أعلام صوفية عملوا على نشر هذه الطريقة بكامل المغرب الإسلامي، أثروا بسلوكهم وبعلمهم وبمؤلفاتهم، من أمثال أبي مدين الغوث ، عبد الرحمن الثعالبي و الملياني... ويضاف إلى ذلك تأثر كثير من علمائنا بالتصوف المشرقي الذي بدأ يسيطر بدوره على الساحة الفكرية بعد محاولة الإمام الغزالي التوفيق بين الشريعة والحقيقة .

2 . أسباب سياسية: كسقوط الدولة الموحدية: التي كانت تمثل دولة قوية واجهت الغزو الاسباني، ولأسباب داخلية وخارجية تدهورت أوضاعها ، وكسقوط الأندلس:

نتيجة التدهور السياسي الذي أصابها عقب سقوط الدولة الأموية ونتج عن سقوط الأندلس أمران: الغزو الإسباني لمعظم سواحل المغرب الإسلامي، الأمر الثاني: هجرة كثير من صوفية الأندلس إلى الأراضي الجزائرية .

3 ـ أسباب اجتماعية: منها انتشار البذخ والترف عند طبقات معينة، نتيجة الثراء الفاحش، وتراجع القيم الدينية والأخلاقية حيث أهمل الخاصة والعامة الكثير من مبادئ الدين وسلوكه القويم، وقد حارب الصوفية هذا الانحراف، وقاوموا بكل السبل والطرق هذه الاختلالات، مما أدى إلى انتشار مذهبهم .

وقد مر التصوف في الجزائر بمرحلتين أساسيتين هما :

ـ فترة التصوف النخبوي، وذلك خلال القرون السادس والسابع والثامن الهجرية: وهي الفترة التي بقي فيها التصوف يدرس في المدارس الخاصة، واقتصاره على طبقة معينة من المتعلمين، وعدم انتشاره بين الطبقات الشعبية، وبقائه في الحواضر الكبرى: تلمسان، بجاية، وهران ...

ـ فترة التصوف الشعبي، أو ما تعرف بفترة الانتقال من التصوف الفكري إلى التصوف الشعبي، وقد وقع ذلك في القرن التاسع الهجري، وفيها انتقل التصوف من الجانب النظري إلى الجانب العملي، وهو الانتشار الكبير للزوايا والرباطات في الريف والمدن، وانضواء الآلاف من الناس تحت لوائه، والتركيز على الذكر والخلوة، وآداب الصحبة وما إليها من مظاهر التصوف الشعبي. وبفتح باب التصوف للعامة وأهل الريف، انتقل من النخبة إلى العامة، من المدينة إلى الريف، وظهرت الطرق الصوفية الكبرى وانتشرت في مختلف أرجاء القطر :كالقادرية، المدينية، الشاذلية.

لعبت صوفية الجزائر أدوارا طلائعية تاريخيا سواء على المستوى الديني أو التعليمي أو الإجتماعي و الإقتصادي أو السياسي . ويتبين من هذه الأدوار أن المنحى السلوكي المعروف بالتصوف ، قد غلب عليه الإنشغال الإجتماعي و العمراني بعيدا عن الجانب الفلسفي .

من الأدوار الدينية :

- تنظيم مواسم دينية ذات نفع اجتماعي .
- تنظيم الجهاد في أوقات كانت فيها الأمة مهددة من الخارج .
- تنظيم السفر إلى الحج .

من الأدوار التعليمية و الثقافية :

- القيام على تحفيظ القران الكريم .
- بناء المدارس و الكتاتيب .
- إنشاء المكتبات و تشجيع التأليف .
- نشر الثقافة الشفوية عن طريق مجالس الذكر .

من الأدوار الإجتماعية :

- التضامن بتوفير الإيواء لأبناء السبيل و إطعام الطعام لا سيما في أوقات المجاعات و شهر رمضان .
- كسر الحواجز القبلية و تليينها .
- تأطير الإندماج الإجتماعي للمهمشين والغرباء .

من الأدوار الإقتصادية :

- فلاحة الأرض .
- غرس الأشجار .
- إستنباط مياه العيون و حفر الابار .

ومن الأدوار السياسية :

- ضمان الولاء السياسي للسلطة الحاكمة .
- التوسط و المصالحة بين الحكام و الرعية .

لقد شكلت هذه الأدوار تجسيدا فعليا لتلك العلاقة التي ربطت المتصوفة بالمجتمع الجزائري ومؤشرا دالا عن ذلك الحضور الدائم للمتصوفة ضمن سيرورة الحياة الإجتماعية . هذه الأدوار تعبر أيضا بشكل أوباخر عن ذلك التحول الذي طرأ على الممارسة الصوفية و غير مسارها من المستوى النظري و الفلسفي إلى المستوى العملي .

صحيح أن التيار الصوفي و لاسيما الشعبوي منه قد نشأ وتطور في تربة سياسية متمردة و كرد فعل روحي واجتماعي على الأوضاع الاجتماعية السائدة لكنه في الواقع لم يكن معزولا عن تيار الحياة الإجتماعية .

لذلك ارتأى غولدزهير Goldziher أن" التصوف كان مرتبطا بالثورة على السلطة القائمة ... وأن الكثير من المسلمين لجأوا إلى حياة الإعتكاف و الزهد احتجاجا على ما ينكرون " (الكحلاوي ، م . 2005 : 33)

الأبعاد الرمزية للممارسة الصوفية :

إذا انتقلنا إلى التصوف كمسألة فردية فإنه يرتكز على قواعد و مسلكيات خاصة (أحوال و مقامات) ، ويقوم على أساس الذوق و الكشف و استكناه الحقيقة في باطنها . كما أن مصدر المعرفة الحقيقية من منظور المتصوفة هو القلب ، فعن طريقه فقط يمكن الوصول إلى الحقيقة في معدنها . ولا يتم ذلك إلا بتدرج المتصوف عبر محطات و مراحل محددة تسمى في القاموس الصوفي بالأحوال و المقامات الصوفية .

والمقامات كما أوردها الطوسي في كتابه " اللمع " سبعا و هي : مقام التوبة ، مقام الورع ، مقام الزهد ، مقام الفقر ، مقام الصبر، مقام التوكل ومقام الرضا(أحمد ، أ . 1969 : 159) .

مقام التوبة : ومعنى التوبة للمريد (المبتديء) أن يذكر ذنبه دائما . أما المتقدم في رياضة النفس فالتوبة معناها نسيان ذنبه

مقام الورع : أن يمتنع الصوفي السالك عن كل حرام و أن يتعفف عن كل أمر فيه شبهة ويكون في الحديث و القلب والعمل .

مقا م الزهد : الزهد هو الإعارض عن جميع ما في الدنيا و أن يخلي المتصوف قلبه مما خلت منه يداه، وأن تفقد الدنيا في عينه كل قيمة ، ويشترط ألا يكون الزهد خوفا من النار أو رجاء للجنة بل ميلا وطيدا هادئا عن الدنيا حتى يستطيع

المتصوف أن ينصرف بكليته إلى الله ، لذلك قيل " الزهد للسالك أن تكون الدنيا في ظاهريده وقلبه معلقا بما في يد الله" (طعيمة ، ص . 2005 : 108)

مقام الفقر : وذلك ألا يقبل المتصوف أن يملك شيئا ، بل يكتفي من الدنيا بالضروري الذي يحفظ عليه قوته ليمضي في طاعة الله . و إذا فقد المتصوف هذا الضروري سكت و لم يبال" لأن الصمت يلقح العقل ويعلم الورع ويجلب التقوى "(أبوطالب المكي ، م . 2005 : 171)

مقام الصبر : وذلك أن يصبر المتصوف على كل ما يناله فلا يألم ولا يتمنى زوال ضره ، بل يعد ذلك ابتلاء من الله و اختبارا ، فإنه من نعم الله .

مقام التوكل : وفيه يترك المتصوف الاهتمام بأمور الدنيا ولا يدخر للمستقبل ولا يتمنى حالا ، فإن الله الذي خلقه هو الذي يدبره

مقام الرضا : وذلك أن يتقبل المتصوف كل ما يأتي من الله باطمئنان ، بعد هذا يكون السفر قد بلغ مداه ويكون الصوفي قد أصبح نقي القلب مستعدا لتلقي المعارف من الله عز وجل .

أما الأحوال فإنها تنزل من لدن الله إلى القلب فلا يستطيع الانسان لها دفعا ولا يقدر أن يحتفظ بها فوق ما أراده الله ، وهذه الأحوال هي : حال مراقبة النفس و محاسبتها ، القرب ، المحبة ، الخوف والرجاء، الشوق ، الأنس ، الإطمئنان ، المشاهدة ، اليقين .

و الأحوال جو نفساني يحيط بالمتصوف في أثناء تقدمه في المقامات(فروخ ، ع . 1966 : 479) لذلك فالأحوال مواهب و المقامات مكاسب- على حد تعبير القشيري (القشيري ، ع . 1998 : 92)

هذه المقامات و الأحوال باعتبارها مستويات أو مسلكيات تحتضنها الممارسة الصوفية ، لها دلالات و أبعاد رمزية فهي تمثل محطات للطهارة المعنوية و الروحية و إعلان للقطيعة مع الذنب و تجسيد لولادة رمزية جديدة ، تمكن المتصوف من التقرب من الحضرة الإلهية . إن فكرة المجاهدة في التصوف، تبدأ بإعلان التوبة أولا وقد اعتبر المتصوفة مقام التوبة هو الأرض بالنسبة لجميع المقامات، فكلها

مبنية عليه.ولعل هذا ما يؤكد أكثر، فرضية الإحساس بالذنب من داخل الممارسة الصوفية، كممارسة تنشد التخلي نهائيا عن كل وسائط الارتباط والانشغال بالدنيوي، ومحاولة السمو نحو الأعلى. إنه شكل من أشكال القتل الرمزي للجسد باعتباره المركز الذي تتقاطع من داخله كل وسائط الارتباط باليومي (Le quotidien) وبالزمن التاريخي. وكل هذا يمكن اعتباره جزء من استراتيجية عامة - غير مصرح بها، في إطار الممارسة والخطاب الصوفيين - هي استراتيجية المحو الطقوسي للجسد، ومحاولة السمو بالروح. وربما هذا ما يفسر تمثل العامة لجسد الولي الصالح، كجسد لايتفسخ بعد الموت. لانه أصلا لا جسد له، لقد حسم معه أثناء حياته، مارس في حقه القتل و المحو. كما أن جسد الولي الصالح وفق ذات التمثل اشمل و أبعد من أن يختزل في عضويته ◆ . في هذا الإطار إذن وفي نطاق إحالتها على الروحي، فإن حقيقة الإنسان هي حقيقة مقدسة (Bataille , G . (1973 : 52

وهذا التقديس بالذات، هو ما كان ينشده الصوفي، بل هو الرأسمال الرمزي الذي سيكسبه عبر رحلته المعراجية، والذي يفسر سر هيبته ونفوذه الروحي.

في الواقع، لا يمكن فهم، أو بالأحرى تتبع مسار تلك الرحلة المعراجية التي يقوم بها الصوفي - بحثا عن إحقاق ولادته الجديدة، كولادة روحية إلا من خلال مفهوم الخلوة أو الاختلاء. فهذا الأخير، يكتسي بعدا جوهريا في صلب الممارسة الصوفية، باعتباره من جهة، يشكل واقعا حميميا وجزء لا ينفصم من سيرورة ذلك المخاض الصوفي العسير، ومن جهة أخرى، فإن مفهوم الخلوة يصبح مؤشرا على تحول ما، انتقال ما؛ وهنا بالذات يمكن الحديث عن دور العتبة. ففي مستوى أول تعتبر الخلوة أو الاختلاء كعتبة للانتقال من : (الاجتماعي) إلى (النفسي)، من (الزمن التاريخي) - زمن الناس العاديين- إلى (الزمن السيكولوجي) الداخلي. ويوازي هذا الانتقال على مستوى ميداني، هجرة المتصوف من المجتمع والانكفاء إلى رحم قد يحتضنه طيلة فترة المخاض، إلى حين إنضاج شروط ولادته الجديدة. أما على مستوى اخر فقد تعني العتبة هنا، ذلك (المجال) وتلك (اللحظة) الذين يسبقان زمن الولادة الصوفية، وفي نفس الآن يعتبران بمثابة

إيذان على حدوثها. وهنا بالذات يكون المتصوف قد وصل في إطار معراجه الصوفي إلى عتبة الصعود والانتقال من (مقام المجاهدة) إلى (مقام المشاهدة). إن المشاهدة إذن هي إعلان عن نهاية الرحلة الصوفية، وإيذان ببداية رحلة أخرى معكوسة، عودة جديدة وشكل جديد للوجود.

لقد اختار المتصوفة مجالات خاصة لممارسة خلوتهم الصوفية. ولئن كان المعطى الطبيعي والإيكولوجي يلعب دورا ما في اختيار هذا المجال أو ذاك، فإن البعد الرمزي يبقى هو الأكثر حضورا ودلالة من داخل هذا الاختيار، لما قد يشكله الرمز من أبعاد جوهرية تؤسس لوجود الإنسان، ولعلاقاته بذاته، بالآخرين وبالكون (Le Breton , D . 1985 : 16)

في هذا السياق واعتبارا لرمزيتها، فقد شكلت المغارات والجبال و المقابر والصحاري - بالنسبة للمتصوفة- أماكن مفضلة للاختلاء والتزهد، الأمكنة التي يقصدها المتصوفة لممارسة خلوتهم، قد تكشف بشكل أو بآخر سلسلة من التقابلات التي ربما قد تكون مقصودة لرمزيتها الدالة في هذا السياق. فإذا كانت المغارة قد توحي بتداخل وتقاطع بين عالمين متناقضين، وهذا ما تكشفه رمزيات التقابل بين (الظلام / النور)، (التحت / الفوق) و (الداخل / الخارج)؛ فإن الصحراء أيضا قد توحي في امتدادها اللامحدود، بفكرة الالتقاء الأفقي بالسماء والالتصاق بها، مما يجعل من هذا المجال التجسيد الرمزي لذلك التقاطع بين عالمين متناقضين: عالم الأرض (الدنيا) وعالم السماء (الغيب). وقد تشتغل نفس الدلالة الرمزية أيضا بالنسبة للجبل، باعتباره ذلك الامتداد العمودي نحو السماء؛ والذي يوحي برغبة ما في الالتحام بالفوق، كتجسيد لرغبة ذلك الإنسان نفسه في السمو واستعادة فردوسه المفقود .(الجنة)

في إطار هذه التقابلات إذن، وما تكشفه من رمزيات التقاطع والالتقاء بين عالمين يفترض أنهما متناقضين، يمكن فهم رحلة الصوفي كرغبة مكبوتة في امتلاك منافذ للصعود، والبحث عن عتبات ومدارج للعروج إلى عالم الفوق، عالم النور، عالم الحقيقة والتوحد.

مما سبق تتضح رمزية المجال L'espace (يترجم إلى الفرنسية) وأهميته في احتواء التجربة الصوفية وإحقاق ولادة جديدة يجسدها شخص الولي / الصالح الذي يعني في القاموس الصوفي الواصل ، الذي وصل إلى مقام المشاهدة (جلاب ، ح . 1987 : 86)

ليس بغريب إذن أن يحظى الأولياء و الصلحاء بكل ذلك التقدير وتلك الهيبة من داخل المجتمع ، وقد شكل مفهوم البركة في هذا الإطار، منبع سلطة هؤلاء - كسلطة روحية - . وفي هذا السياق يمكن فهم الدلالات العميقة لهذا المفهوم، بالإحالة على ذات المرجعية الصوفية التي تجعل من البركة كعطية إلهية يمنحها لأوليائه الصالحين، كما تجعل من هؤلاء بمثابة وسائط بين الله والبشر .

ولعل دلالات هذا الوضع السلطوي، الذي يتسع باتساع مجالات اشتغال الصالح وتدخلاته، يمكن أن نقف عليها بشكل واضح من خلال بنية التمثلات الاجتماعية والثقافية لعدد من الأحداث والوقائع : (مجاعات، أوبئة، كوارث طبيعية وسياسية أيضا...). فهذه الأخيرة كانت تفهم كعقاب إلهي قادم من الأقاليم السماوية إثر تأزم أو اختلال على مستوى العلاقة مع الله ولا معياريتها، والتي قد تعني في حدودها القصوى مفارقة معلنة له. هنا بالذات تأتي ضرورة تدخل الأولياء والصلحاء، لإعادة التوازنات العامة وتنظيم العلاقة مع الغيب عن طريق المصالحة المطلوبة بين الأرض والسماء، أو بتعبير أدق بين الإنسان والله.. وهنا بالذات تأتي قيمة وأهمية الكرامة الصوفية من حيث هي خطاب مرمز، له من القدرة الإقناعية ما يؤهله لاكتساح وإثارة المخيال الإجتماعي .

لقد احتل مفهوم الكرامة الصوفية في هذا الإطار مكانة محورية. فهي اللغة التي كان الصالح يخاطب بها جماعته، ويقدم من خلالها نفسه إليهم كولي من أولياء الله . وهنا ينبغي التأكيد على ذلك الإرتباط الوثيق الذي حاولت الكرامة الصوفية أن تؤسس له وتحافظ عليه كارتباط، من جهة بالمحلي وما يكثفه من خصوصيات ومعتقدات شعبية خاصة باعتمادها لغة رمزية تقوم أساسا على إثارة المخيال الإجتماعي وغزوه للواقع.أما من جهة ثانية فقد حاولت الكرامة الصوفية أن

تحافظ على ارتباطها بما هو أشمل، بالدين الذي حاولت أن تجذر من داخله، وفي إطاره مشروعية لغتها وخطابها المرمز. علاوة على ذلك فالدين بنصوصه ووظيفته النفسية- الإجتماعية يهيئ الذهن لتقبلها(بوتشيش ، إ . ب ت : 108)

الخاتمة :

تبقى الممارسة الصوفية بما تحمله من أبعاد إجتماعية و ثقافية و رمزية كذلك ، تجربة روحية لا يعرف طبيعتها ولا يفهم كنهها إلا من خاضها و تدرج عبر مسلكياتها و تقيد بشروطها و ضوابطها .

يمكن الإشارة كذلك إلى حضور المكان و مشاركته في إنتاج التجربة الصوفية ، باعتباره ذلك المجال المقدس الذي يحتضن المخاض الصوفي من أجل إحقاق ولادة رمزية جديدة .

وإذا ما حاولنا قراءة واقع الممارسة الصوفية داخل المجتمع الجزائري من منظور سوسيولوجي و أنثربولوجي سواء تاريخيا أو في الوقت الراهن ، نقول أن ظاهرة التصوف جاءت كرد فعل روحي واجتماعي على تطرف الآخر الدنيوي

وكانت بمثابة خطاب أزمة اجتماعية ومنفذا للهروب من واقع متأزم ، بحثا عن بدائل تعيد التوازن بين الذات و السلطة

والمال و رغد العيش المفقود . في جانب آخر يمكن تفسير الإنتشار الواسع للممارسة الصوفية في شكلها العملي والشعبوي والذي تمثله الزوايا الطرقية كبنيات مؤسساتية على أنه اكتساح للمجال الإجتماعي الذي احتكرته و هيمنت عليه الحركة السلفية ردحا من الزمن بعد أن أثبتت فشلها في إشباع الطموح الإجتماعي و فقدت الكثير من مواقعها الإستراتيجية محليا و دوليا . إضافة إلى ما تمتاز به الحركة الصوفية من مرونة في خطابها وليونة و تسامح في

تعاملها مع مختلف فئات الشعب . غير أن العامل الأساسي في المسألة هو الدعم المادي و المعنوي الذي تحظى به الحركة الصوفية من قبل السلطة والتأطير الرسمي لخطابها في مناسبات عدة ، إضافة إلى أن الزاوية كمؤسسة تعتبر أداة

أوقناة لتمرير الخطاب الإيديولوجي و تحقيق الولاء السياسي وتعزيز القناعات الفردية و الجماعية .

قائمة المراجع :

- أ باللغة العربية

- بيومي محمد أحمد . (1999) . علم الإجتماع الديني . الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية.
- الكحلاوي محمد . (2005) . الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية ، ط 1. بيروت : دار الطليعة .
- أحمد أمين . (1969) . ظهر الإسلام ، الجزء 2 ، ط 5 . بيروت : دار الكتاب العربي .
- طعيمة صابر . (2005) . التصوف والتفلسف ، ط 1 . القاهرة : مكتبة مدبولي .
- أبو طالب المكي . تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي . (2005) . قوت القلوب ، الجزء 1 ، ط2. بيروت : دار الكتب العلمية .
- عمر فروخ. (1966). تاريخ الفكر العربي. بيروت: دار العلم للملايين.
- عبد الكريم بن هوزان القشيري. تحقيق خليل المنصور. (1998). الرسالة القشيرية، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- حسن جلاب. (1987). محمد بن سليمان الجازولي . مقاربة تحليلية لكتاباته الصوفية . الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة.
- بوتشيش إبراهيم القادري. (د . ت). تاريخ المغرب الإسلامي، ط 1. بيروت: دار الطليعة.

- ب باللغة الفرنسية

- A . Tourain. (1973) . *Production de la société* . Paris : Editions du Seuil .
- G . Bataille . (1973) . *Théorie de la religion* . Paris : Editions Gallimard .
- D . Le Breton . (1985) . *Corps et Sociétés – Essai de sociologie et d'anthropologie du corps* – Paris : Librairie des Méridiens .

تأصيل الشاطبي لظاهرة المسكوت عنه
في الشريعة الإسلامية

أ.د. محمد بن معمر،
جامعة وهران

Résumé

Il est connu que la science relative aux fondements de la jurisprudence (Ossol fik'h) est l'ensemble des règles avec lesquelles s'accomplissent la déduction des règles de la Chari'a à partir des preuves, c'est-à-dire les règles de méthode se rapportant à la production de connaissance jurisprudentielle de la Chari'a. Malgré l'évolution qu'à connu cette science durant les premières années hégiriennes, il est à signaler vraiment le nouveau procédé sur le plan de méthode et sur le plan de la conception des fondements de la jurisprudence, qui a fait sa parution dans une forme construite de manière claire et complète par Abi Ishak Chatibi (790 hégirienne) dans son livre intitulé " El Mouafakat " traitant les fondements de la Chari'a.

Et si la science des fondements de la jurisprudence , repose sur deux éléments essentiels ; Le premier: la science se rapportant à la langue des arabes , et le deuxième : la science des objectifs de la Charia (I'lm El-makaçid). Les anciens spécialistes de cette discipline (Ossolyine de l'époque) ont assouvi en recherche le premier élément, néanmoins ils ont omis le deuxième élément . Donc , cette science était en perte en ce qui concerne une partie importante . C'est Chatibi qui est venu remédier au manque , en créant un jalon architectural qui en deux étapes essentielles à savoir : l'extrapolation, l'analogie globalisante et l'induction (jugement sur le tout sur la base de ce qui se trouve dans les parties multiples) .

Chatibi conclu son livre par une section sur les modes de connaissance des objectifs de la Charia , c'est une partie récente en son temps . Il a déterminé ces modes en quatre aspects , d'où Il a réservé le quatrième aspect au phénomène du non-dit en Charia .

Le non-dit est considéré comme texte , et l'objectif du législateur divin interdit tout ajout ou réduction , et l'ajout est considéré comme une hérésie sur la base de cette règle , chatibi s'est mis à combattre les hérésies dans son deuxième livre réservé à ce sujet ; intitulé " le refuge " (El-I'tissam) .

من المعروف أن علم أصول الفقه هو القواعد التي يتم التوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، أو بمعنى آخر هو قواعد المنهج الخاصة بإنتاج المعرفة الفقهية الشرعية. وهو عند ابن خلدون "من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا وأكثرها فائدة". (ابن خلدون، ع.1992: 484). وتنحصر مباحث وموضوعات هذا العلم في أربعة أقسام هي: الأول وهو الأدلة أي مصادر التشريع، والثاني هو طرق الاستنباط وهي القواعد الأصولية اللغوية، والثالث هو الأحكام التي تستنبط بهذه القواعد من تلك الأدلة، والرابع هو القواعد الأصولية المتعلقة بالمجتهد وكيفية استنباطه لتلك الأحكام. (سرّاج، م.1998: 16).

وأول من كتب في هذا العلم الإمام الشافعي (ت 204هـ) الذي وضع كتابه الرسالة، ثم تتابع العلماء من بعده في التأليف والتكميل والتنسيق، وسلكوا في ذلك طريقتين: طريقة المتكلمين أو الشافعية وعمدتهم في ذلك الإمام الغزالي (ت 505 هـ) صاحب كتاب المستصفى، وفخر الدين الرازي (ت 606 هـ) صاحب كتاب المحصول، وأبو الحسن الآمدي (ت 631 هـ) في كتابه الإحكام. وطريقة الحنفية ومنهم البزدوي (ت 483 هـ) في أصوله، والنسفي (ت 790 هـ) في كتابه المنار. (حسب الله، ع.1997: 6).

الشاطبي وإعادة تأصيل أصول الفقه

لقد ظل كتاب المستصفى للإمام الغزالي (ت 505هـ) المرجع الأول والأخير في علم أصول الفقه، وهذا صحيح بالنسبة لتاريخ السلسلة المتصلة لتاريخ هذا العلم، ولكنه غير صحيح بالنسبة للممارسة العلمية في هذا العلم. ذلك أن طريقة جديدة تماما، سواء من حيث المنهج أو على مستوى تصور بناء أصول الفقه، قد برزت واضحة المعالم مكتملة البناء على يد أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي(ت 790هـ) في كتابه الموافقات في أصول الشريعة.

بنى الإمام الشاطبي كتابه الموافقات على خمسة أقسام قال في وصفها: "الأول في المقدمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود. والثاني في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها، والحكم بها أو عليها، كانت من خطاب الوضع أو

من خطاب التكليف. والثالث في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام. والرابع في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة والتفصيل وذكر مآخذها وعلى أي وجه يحكم بها على أفعال المكلفين ". (الشاطبي، إ. 2003: 18)

يتفق هذا البناء مع أبواب الهيكل السائد عند الأصوليين في ثلاثة أقسام في التسمية الظاهرية، ويرتقي القسم ألأول الذي يرد عارضا في كتب الأصول إلى قسم أساسي يستغرق أكثر من ستين صفحة من الكتاب. ويستقل من بين باقي سائر المؤلفات الأصولية بقسم أو باب المقاصد، وهو أضخم الأقسام حجما حيث يستغرق الجزء الثاني من الكتاب المنشور في أربعة أجزاء، وهو ما يسميه الشاطبي كتاب المقاصد.

إن جوانب التجديد والإبداع في فكر الشاطبي واضحة جلية في كتاب الموافقات وقد تطرق إليها أكثر من دارس لهذا الفكر. ومن هؤلاء العلامة محمد الطاهر بن عاشور أحد أبرز رجال المقاصد المعاصرين الذي ذكر نماذج من التعليلات والإشارات المقاصدية عند بعض المتقدمين ولكنها بقيت مغمورة متناثرة، والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين كما قال هو الإمام الشاطبي الذي اقتفى آثاره. (ابن عاشور، م. 1985: 8).

أما الشيخ عبد الله درّاز محقق كتاب الموافقات فقد قارن في التقديم بين عناية الشاطبي بالمقاصد وعناية سابقيه بها، وأشار إلى أن علم الأصول يقوم على ركنين أساسيين: أولهما علم لسان العرب، وثانيهما علم مقاصد الشريعة. وقال إن الأصوليين القدامى أشبعوا الركن الأول بحثا وأدرجوا فيه ما تمس الحاجة إليه في الاستنباط. وأما الركن الثاني فقد أغفلوه إغفالا فبقي علم الأصول فاقدا قسما عظيما هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى جاء الإمام الشاطبي في القرن الثامن الهجري فتدارك هذا النقص وأنشأ هذه العمارة الكبرى المتمثلة في علم المقاصد.(الشاطبي، إ. 2003: 7). فالفرق في نظره بين إنجاز الشاطبي وسابقيه هو الفرق بين الإشارة والعمارة.

وأما جانب التجديد والإبداع في منهج الشاطبي عند صاحب بنية العقل العربي، فيتمثل في تطوير ثلاث خطوات منهجية هي: الاستنتاج (القياس الجامع)، والاستقراء، وضرورة اعتبار مقاصد الشرع. وبعد الوقوف عند هذه الخطوات خلص إلى النتيجة التالية قائلا: "لقد دشن الشاطبي نقلة ايبيستيمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، نقلة كانت جديرة حقا بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي: تأسيس البيان على البرهان، وذلك انطلاقا من مركز الدائرة البيانية نفسها: علم الشريعة. ولكن النقلة التي بشر بها الشاطبي في ميدان علم الشريعة بقيت مثلها مثل النقلة التي بشر بها ابن رشد في ميدان الحكمة بدون قابلة، بدون مستقبل". (الجابري، م. 2004: 538- 548).

إن تجديد الشاطبي في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، أمر لاينازع فيه أحد، ولا نجد إلا من يشهد به أو يشير إليه . والشاطبي نفسه أول من نبه إلى ما وفق إليه في موافقاته من وجوه التجديد والإبداع حين يقول : ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهده، في مصادر الحكم و موارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية، بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة ..إلى أن يقول وهو يخاطب قارئه ويطمأنه خشية أن يتلقى تجديده بالنفور: فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار...فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار.(الشاطبي، إ. 2003: 18- 20).

وأما لماذا بقي الشاطبي مجهولا وكتابه منفورا منه مدة طويلة ولم يلق العناية اللازمة بين علماء المشرق رغم منزلته و فضله وتفوقه على غيره، فهذا ما أجاب عليه محقق الكتاب حين أوعز ذلك إلى أمرين: أحدهما المباحث التي اشتمل عليها الكتاب حيث جاءت مستحدثة ومبتكرة لم يسبق إليها المؤلف وذلك بعد أن ترسخت طريقة الأصوليين السابقين، وصارت كل ما يطلب من علم الأصول.

وثانيهما أن كتابة الشاطبي مركزة كثيفة تجعل القارئ ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان مشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرض يعول في سياقه عليه..ومع هذا فالكتاب يعين بعضه على بعض، فتراه يشرح آخره أوله وأوله آخره. (الشاطبي، إ. 2003: 11).

مسالك معرفة مقاصد الشريعة عند الشاطبي

سبقت الإشارة إلى أن من أبرز جوانب التجديد والإبداع في فكر الشاطبي، تناوله لموضوع المقاصد وتوسعه الكبير فيه، وتأصيله له، وهو ما لم يقم به سابقوه من الأصوليين. وقد قسم كتاب المقاصد إلى قسمين: قصد الشارع، وقصد المكلف. أما القسم الأول فقد قسمه إلى أربعة أنواع: الأول قصد الشارع في وضع الشريعة، والثاني قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، والثالث قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، والرابع قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة. وأما القسم الثاني المتعلق بمقاصد المكلف، فلم يقسمه إلى أنواع، وإنما بحثه في مسائل فقط.

ومقاصد الشريعة عند الشاطبي ثلاث مراتب: مقاصد ضرورية وقد ثبت بالاستقراء أنها خمسة هي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العقل. وقد جاء حفظها في كل ملّة، وهي التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدّين والدّنيا، ويترتب على فقدانها اختلال وفساد كبير في الدنيا والآخرة، ويتعطل نظام الحياة.

أما المرتبة الثانية وهي المقاصد الحاجية، فهي التي يتحقق بها رفع الضيق والحرج عن حياة المكلفين، وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. (الرخص المخففة لمشقة المرض والسفر كأكل رمضان مثلا).

وأما المرتبة الثالثة فهي المقاصد التحسينية، وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنّب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات. وهو ما يعبّر عنه بمكارم الأخلاق والآداب. (الشاطبي، إ. 2003: 6- 9). وقد جاءت المرتبتان الثانية والثالثة مكملتين للمرتبة الأولى ومقويتين محسنتين لها.

وفي خاتمة الجزء الذي خصصه الشاطبي لكتاب المقاصد، عقد فصلا ترجم له بقوله: "فصل في بيان ما يعرف به مقصود الشارع". وقد جعله خاتمة تلخص ما جاء مبثوثا من المعاني والبيانات الجزئية في ثنايا الكتاب، وهو ما عبر عنه المؤلف في فاتحة الفصل قائلا: "هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جدا، وقد مرّ منها فيما تقدم تفريعا على المسائل المقررة كثير، وسيأتي منه مسائل أخر تفريعا أيضا، ولكن لابد من خاتمة تكرّ على كتاب المقاصد بالبيان، وتعرّف بتمام المقصود فيه بحول الله" (الشاطبي، إ. 2003: 332).

وقبل أن يبيّن الجهات أو المسالك الأربعة التي يعرف منها مقصود الشارع، ذكر أن الناس ينقسمون في موقفهم من المقاصد وكيفية تعرفها، إلى ثلاثة أصناف: صنف يرى أن لا سبيل إلى معرفة مقاصد الشارع إلا من خلال التنصيص عليها صراحة وهم الظاهرية. والصنف الثاني وهو على ضربين: الباطنية الذين لا يعتدون بظواهر النصوص، والضرب الثاني هم المبالغون في القياس المقدمون له على النصوص. والصنف الثالث الذي يرى الجمع بين اعتبار النصوص وظواهرها، وبين النظر إلى معانيها وعللها. وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع كما قال.

وتأسيسا على هذا المبدأ العام، حدّد الشاطبي الجهات أو المسالك التي يعرف منها مقصود الشارع في أربع جهات هي:

1- مجرد الأمر والنهي الابتدائي والتصريحي: فالأوامر والنواهي إذا جاءت ابتدائية تصريحية دلت على مقصود الشارع، الأوامر تدل على القصد إلى حصول المأمورات. والنواهي تدل على القصد إلى منع حصول المنهيات. "وهذا وجه ظاهر عام، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعي". (الشاطبي، إ. 2003: 334). بمعنى أن الوقوف عند مجرد الأمر والنهي، واعتباره مقصودا للشارع، يسع الظاهري والمعلل.

2- اعتبار علل الأمر والنهي: هو أن لا يقتصر على مجرد الأمر والنهي، بل يتعدى ذلك إلى اعتبار العلل في الأمر والنهي، فيقع البحث عن هذه العلل، ليعرف

بها مقصد الشارع، ويتم العمل بمقتضاها أينما وجدت. فعلة النكاح مثلا هي مصلحة التناسل، وعلة البيع هي مصلحة الانتفاع بالمبيع.

3- المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة: هذا التقسيم للمقاصد استعمله الشاطبي كثيرا، وفي عدة مواضع من الموافقات، وقد استعمل اصطلاحا آخر مرادفا له وهو القصد الأول، والقصد الثاني. ومضمون هذا التقسيم، أن للأحكام الشرعية مقاصد أساسية تعتبر الغاية الأولى للحكم، ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى، ومكملة لها. فالنكاح مثلا قصده الأول هو التناسل، أما مقاصده التابعة فهي طلب السكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين..وما أشبه ذلك. فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص. (الشاطبي، إ. 2003 : 336).

4- سكوت الشارع مع توفر داعي البيان والتشريع: وهو مرادنا في هذه الورقة العلمية، ولنا إليه رجعة.

هذه خلاصة الخاتمة التي ختم بها الشاطبي كتاب المقاصد وجعلها مبحثا أساسيا يتم التوصل عن طريقه كشف ومعرفة تلك المقاصد. "والسبل التي توصل الفقيه إلى معرفة مقاصد الشارع تضحى بالغة الأهمية في العمل الفقهي، من حيث أنها تضمن أكثر ما يمكن التقدير الصحيح للمقاصد، فيكون بناء الأحكام عليها سديدا". (النجار، ع. 1992 : 144).

إن مبحث مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة يعتبر من المباحث الجديدة تماما عند الشاطبي، وبقدر ما فيه من جدة، فهو من الأهمية والخطورة بمكان. ذلك أن الكلام في المقاصد والبحث في كلياتها يتوقف على إيجاد وضبط المنهج الصحيح لمعرفتها، لذلك فإن الشاطبي قد قدم خدمة جليلة عندما فتح هذا الموضوع. وهناك من اعتبر فتح الشاطبي لهذا الموضوع في حد ذاته، وفي مبحث خاص، أهم

مما قاله فيه، على أهميته، وأن تناوله لهذا الموضوع في مبحث خاص يشبه إلى حد كبير، تناوله لموضوع المقاصد في كتاب خاص. (الريسوني، أ. 1997 : 273).

المسكوت عنه وكيفية معرفة المقاصد الشرعية عند الشاطبي

سبقت الإشارة إلى أن المسكوت عنه أحد المسالك التي جعلها الشاطبي منهاجا لمعرفة مقاصد الشريعة وذلك من خلال الخاتمة التي لخص بها كتاب المقاصد. ولا يخفى على متتبع أجزاء الموافقات الأربعة أن الشاطبي قد بث العديد من الآراء والتنبيهات المقاصدية في هذه الأجزاء، من غير الجزء الثاني المخصص أصلا لكتاب المقاصد. والملاحظة نفسها تنطبق على مبحث مسالك معرفة مقاصد الشريعة، ذلك أن للشاطبي أقوالا وآراء في كيفية معرفة المقاصد الشرعية، نثرها في مواضع متفرقة ومناسبات مختلفة من أجزاء الموافقات والاعتصام.

استهل الشاطبي الحديث عن المسكوت عنه، وهو الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع، بالإشارة إلى أنه على ضربين: الأول هو سكوت الشارع عن الحكم لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله، أي عدم توفر الأسباب والنوازل. وهذا النوع هو الذي فتح لأجله باب الاجتهاد والقياس، كجمع المصحف وتدوين العلم وما أشبه ذلك. فهذا هو ليس المقصود هنا، ولكن المقصود هو النوع الثاني.

وهو أن يسكت الشارع عن إعطاء الحكم، أو وضع تشريع مع أن "موجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة، زائد على ما كان في ذلك الزمان. فهذا الضرب السكوت فيه كالنص، على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص، لأنه لما كان على هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودا ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حدّ هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه. (الشاطبي، إ. 2003 : 347).

إن هذا المسلك تعرف به المقاصد الشرعية في عدم الفعل لا في الفعل، بالزيادة أو النقصان. ومن الأمثلة التي يسوقها الشاطبي في هذا المعنى، سجود الشكر على

مذهب مالك، فلما كان الشارع ساكتا عن تشريع السجود شكرا لله على نعمة تحل بالإنسان مع توفر المعنى الداعي لهذا السجود، علم من ذلك أن مقصد الشريعة عدم السجود، ويعتبر السجود بذلك زيادة في الدين.

ومن ذلك الدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات، والصيام مع ترك الكلام، ومجاهدة النفس بترك مأكولات معينة. وسكوت الرسول صلى الله عليه وسلم، (أي عدم عمله)، عن الزكاة في الخضر والبقول مع قيام المعنى الداعي لذلك باعتبار مشابهتها لسائر المنتوجات الزراعية، فهو مسلك يعلم به أن عدم الزكاة فيها مقصد شرعي، وإجراء الزكاة زيادة في الدين. (الشاطبي، إ. 1998 : 284 وما بعدها).

وقد وقف الشاطبي عند سجود الشكر وسكوت الشارع عنه، وعرض طريقة الإمام مالك في مناقشة هذه المسألة وكيف أن هذا الفعل لم يقم به الرسول عليه الصلاة والسلام ولا الصحابة من بعده. وكان قصد الشاطبي من عرض طريقة الإمام مالك في توجيه وبيان هذه المسألة، هو أن يأخذ منها القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا وهي تحديد مفهوم البدعة وما ينبني عليها.

لقد ارتقى الشاطبي بهذه القاعدة، التي تعرض لها الأصوليون كمسألة جزئية، إلى أن جعلها مسلكا قائما لمعرفة المقاصد الشرعية، واتخذ منها أساسا يرتكز عليه لمقاومة البدع. فقد ردّ، بعد استقراء الكتاب والسنة، أهم أسباب الابتداع والانحراف في الدين إلى سببين رئيسيين هما: الجهل بأدوات فهم المقاصد والجهل بالمقاصد نفسها، والسبب الثاني هو تحسين الظن بالعقل وإتباع الهوى. (الشاطبي، إ. 1998 : 500).

أما عن الأدوات فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولا وفروعا أمران: أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربيا، أو كالعربي في كونه عارفا بلسان العرب، بالغا فيه مبالغ الأئمة المتقدمين كالخليل وسيبويه والفراء وغيرهم. والأمر الثاني أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو في السنة لفظ أو معنى فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممّن له علم بالعربية، وذلك من باب الاحتياط،

لأنه قد يكون إماما فيها ولكنه يخفى عليه الأمر في بعض الأوقات. (الشاطبي، إ. 1998 : 503).

وأما من جهة تحسين الظن بالعقل، فالشاطبي ينطلق من قاعدة أن للعقول في إدراكها حدّا تنتهي إليه لا تتعدّاه، وليس لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب. وعليه فلا مجال للتشريع العقلي في الشريعة الإسلامية، لأنه الطريق إلى الابتداع، ومن ذلك الظن بأن ما سكت الشارع عن الحكم فيه، مع قيام المعاني الداعية إليه، تتنزل منزلة الأفعال المقصودة فتقام عليها الأحكام، وتبنى عليها الأفعال.

وفي الباب الأول من الأبواب العشرة التي بنى عليها الشاطبي كتابه الاعتصام، عرّف البدع وبيّن معناها. فهي عنده "طريقة في الدّين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد لله سبحانه". وهذا رأي من خصّ البدعة بالعبادات، وأما من يدخل فيها العادات (المعاملات) فهي "طريقة في الدّين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية". (الشاطبي، إ. 1998 : 27).

ثم يشرع الشاطبي في شرح وتفصيل هذا التعريف وبيان ألفاظه، فالطريقة (السبيل) قيدت بالدّين لأنها فيه تخترع وإليه يضيفها صاحبها. وأنه ليس لها أصل في الدّين بل هي خارجة عما رسمه الشرع.

وكونها تضاهي الشرعية، يعني أنها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة، منها وضع الحدود كالناذر للصيام قائما لا يقعد، ضاحيا لا يستظل. والتزام الكيفيات والهيئات المعينة كالذكر بهيئة الاجتماع على صوت واحد. والتزام العبادات المعينة في أوقات معينة كالتزام صيام يوم النصف من شعبان وقيام ليلته وما إلى ذلك من الأوجه التي تضاهي الأمور المشروعة.

وأنه يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى، فهو تمام معنى البدعة. وذلك أن أصل الدخول فيها يحث على الانقطاع إلى العبادة والترغيب في ذلك، وكأنّ ما وضعه الشارع من القوانين والحدود غير كاف. وقد تدخل شائبة البدعة

من باب أن النفوس قد تمل وتسأم من الدوام على العبادات المرتبة، فإذا جدّد لها أمر لا تعهده، حصل بها نشاط آخر، كمن قال: كما تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، فكذلك تحدث لهم مرغبات في الخير بقدر ما حدث لهم من الفتور.

ويختم كلامه عن تعريف البدع بالإشارة إلى البدعة التركية، وهي أن يكون الفعل حلالا بالشرع فيحرّمه الإنسان على نفسه أو يقصد تركه قصدا. فإذا كان ترك الطعام مثلا حمية من المضرات وطلبا للتداوي فهو مطلوب، وليس هو المقصود بالبدعة هنا. وإذا كان ترك الصلاة مثلا تكاسلا فيصبح الإنسان عاصيا لا مبتدعا، وليس هو المقصود بالبدعة التركية هنا أيضا. ولكن أن يكون الترك تدينا بضدّ ما شرع الله. ومثاله أهل الإباحة القائلون بإسقاط التكاليف إذا بلغ السالك عندهم المبلغ الذي حدّوه، وكذلك الذي يحرّم على نفسه النوم بالليل، والأكل بالنهار، وإتيان النساء، والاختصاء وما أشبه ذلك.

وفي الباب الثامن من كتاب الاعتصام عقد الشاطبي بابا عظيم الفائدة ترجم له بقوله: "الباب الثامن في الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان". بيّن فيه الفرق بين البدعة الناشئة عن إهمال المسكوت عنه وبيان المصالح المرسلة التي يعتمدها المذهب المالكي، حتى ينفي أي تناقض بينهما. (الشاطبي، إ.1998 : 373).

يتجلّى من حصاد هذه الورقة العلمية، ومن القراءة المتمعّنة لكتابي الشاطبي: الموافقات والاعتصام، أنّ الشريعة الإسلامية مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي، لو فرض بقاء الدّنيا إلى غير نهاية، لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة. وأنها كما يقول الشاطبي: خاصيتها السمّاح وشأنها الرفق، تحمل الجمّاء الغفير، ضعيفا وقويا، وتهدي الكافة، فهيما وغبيًّا.

المراجع

- الآمدي، أبو الحسن علي. (1983). الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر.(1985). مقاصد الشريعة، ط1. تونس:الشركة التونسية للتوزيع.
- تركي، عبد المجيد. (1986). مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ط 1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ـ التنبكتي، أحمد بابا. (1989). نيل الابتهاج، ط 1. طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية.
ـ الجابري، محمد عابد. (2004). بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية، ط 7. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
ـ حسب الله، علي. (1997). أصول التشريع الإسلامي، ط7. القاهرة: دار الفكر العربي.
ـ خلاف، عبد الوهاب. (1972). مصادر الشريعة الإسلامية فيما لا نص فيه، ط 3. الكويت: دار القلم.
ـ الرّيسوني، أحمد. (1997). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط 1. القاهرة: دار الكلمة.
ـ سراج، محمد. (1998). أصول الفقه الإسلامي، ط 1. الإسكندرية: منشأة المعارف.
ـ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. (2003). الموافقات في أصول الشريعة، ط 1. القاهرة: المكتبة التوفيقية.
ـ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. (1998). الاعتصام، ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي.
ـ الصعيدي، عبد المتعال. (د ، ت). المجددون في الإسلام. الجماميز: مكتبة الآداب.
ـ الغزالي، أبو حامد محمد. (1970). المستصفى من علم الأصول. القاهرة: مكتبة الجندي.
ـ مدكور، محمد سلامة. (1976). أصول الفقه الإسلامي، ط 1. القاهرة: دار النهضة العربية.
ـ النجار، عبد المجيد. (1992). فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ط 1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الصحاح في الثقافة الإسلامية بين المفكر واللامفكر فيه

د. عبد القادر بوعرفة،

أستاذ محاضر ورئيس قسم الفلسفة،

بجامعة وهران / الجزائر.

Abstract

The subject of this study tends to seriously study the phenomenon in the history of Islam ,the phenomenon (*tedwin elhadith*) codification of the *Sunnah*, This Phenomenon historical and religious produced many of the problems that still haunt contemporary Islamic thought scientifically and culturally, because it was born at a time of political conflict and fighting between the Islamic symbols .

Codification *elhadith* seen from two faces: general face (Thinkable), he is dominant in Islamic thought, based on the need to justify the legislation and the development of Islamic provisions, and to understand the Koran, and then for fear of extinction (*elhadith*) after the death of the Prophet and his followers. The second aspect is(unthinkable) exploiting the historic and symbolic personality of Prophet have a big impact in shaping the social and cultural history to pass a lot of chatter, *Sunan* and the actual that serve certain interests at the expense of other parties in the area of political conflict and the cultural and tribal.

General appearance of a historical fact, a large share fundamentalism, but *elhadith* payload and historical knowledge made it very difficult to control scientifically and historically. Because it violates the spirit of the Koran in many texts, opposes mental sincere consideration. We are not talking about the lack of acceptance elhadith within the system and unacceptable by *elhadith* supporters, but we are talking about the phenomenon of writing *elhadith* under the so-called *Essehah*.

المولج

يثير الفكر الإسلامي عبر تشكلاته التاريخية ، عدة تساؤلات إبستيمية، فالتطور كسنة يخضع لها الدين الشرعي والوضعي معا تفرض على الدين كظاهرة اجتماعية وتاريخية جملة من التحولات في بنيّته القاعدية، والتي تعرف عند علماء المسلمين بالأصول. وتلك التّحولات هي وليدة لحظات تاريخية مؤثرة باعتبار أن التاريخ في صيرورته المتنامية نحو الاكتمال يتأسس فقط على الحدث الخلاّق الذي

ينبثق من أفق اللحظات ، فالتاريخ من حيث العموم يخضع للسكون والعادي في أغلب أحداثه، والتي غالبا ما يكون التشابه هو الذي يوضح معالمها الأساسية، بيد أن اللحظات المارقة من العادي هي التي تخلق الحدث وتعطي للحدث قيمته في سلم التاريخ العام.

واللحظات التاريخية التي تحكمت في الظاهرة الدينية في الإسلام كثيرة، ولكل لحظة انعكاسات على الإسلام كظاهرة كونية ، إما انعكاسا إيجابيا خلاقا وإما سلبيا مشلا لكل تقدم حضاري ممكن.

إن موضوع الدراسة يتجه صوب دراسة ظاهرة مؤرقة في تاريخ الإسلام، وهي ظاهرة تدوين الحديث وما تفرع عنها من مشكلات تاريخية لا زالت لحد الساعة تشكل هاجسا علميا وحضاريا، فتدوين الحديث ولد في زمن الفتن السياسية والاقتتال بين الرموز الإسلامية. وشكّل بالفعل ظاهرة دينية مقلقة كما يقول أركون:" ***كل هذا يعني أن ظاهرة الكتابة بصفتها انتقالا من الصعيد الشفهي إلى صعيد أخر مختلف من وظائفية اللغة وآلية ممارستها، وبصفتها أساس الأرشيف المرتبط بسلطة الدولة.، قد أنكرت وجحدت بل وحذفت باسم تركيبة تيولوجية لاهوتية تكذبها الكثير من الآيات القرآنية العديدة والصريحة.*** " (أركون، م، 1993، 82)

من المنطقي أن يكون لتدوين الحديث من حيث الحدث وجهان : الوجه الظاهري (المفكر فيه) وهو المسيطر على الخطاب الإسلامي ، والذي يبرر تدوين الحديث بمبرارات الحاجة للتشريع، وفهم النص القرآني، والخوف من اندثار أحاديث النبي بعد وفاة الصحابة والتابعين. والوجه الثاني (اللامفكر فيه) يتمثل في استغلال الرسول كرأسمال تاريخي وشخصية رمزية لها وزنها التاريخي والاجتماعي من أجل تمرير الكثير من الأحاديث والسنن الفعلية والتقريرية التي تخدم أطرافا على حساب أطراف أخرى في مجالات التدافع السياسي والحضاري.

إن الوجه الأول له قسط من الصحة التاريخية والحكمة الأصولية، غير أن الحديث كحمولة معرفية أصبح من الصعب بمكان ضبطه ضبطا علميا يتماشى وروح القرآن الكريم، وما يقتضيه النظر العقلي الصريح. ونحن لا نتكلم عن وضع الحديث ضمن دائرة الضعيف والمرفوع التي تكفل السلف بنقدها وإبراز تهافتها،

بل نحن نتحدث عن ظاهرة وضع الحديث ضمن دائرة ما يعرف بالصحاح لدى السنة. (إن الأحاديث الواردة في كتب الشيعة مثل الكافي وغيره لا ترقى من حيث ضبط السند والمتن إلى المرتبة التي بلغت عند أهل السنة، وذلك باعتراف أئمة الشيعة ذاتهم ، وكذا نقاد عصر التدوين.)

1. منهج الدراسة

إن دراسة الصّحاح في الفكر الإسلامي دراسة نقدية يثير الخوف من التّبعات المنجرة عنه، فالعلماء الأوصياء على الدين بغير حق يضعون في الغالب جملة من العوائق أمام الدراسات العلمية والأكاديمية، ويمكن ذكر تلك المعوقات على النحو التالي:

- **عائق التقديس**: أن أئمة الصحاح أئمة تعالوا عن التجريح والنقد، وبالتالي هم أقرب إلى العصمة، وخاصة الإمام البخاري وبعده مسلم. وكل نقد للبخاري تُعد معصية كبرى تستوجب على أنصار السنة الدفاع والرد بكل الطرق (هدر الدم).

- **عائق الاكتمال**: كل نقد للصحاح يعتبر بمثابة تقويض لأصول الإسلام، لأن نقد الحديث الصحيح يفتح في رأيهم الباب لنقد القرآن، ومنه الطعن في الإسلام باعتباره كاملا مكتملا. (راجع كتاب زكريا أوزون ، جناية البخاري (من 1 إلى 165).)

- **عائق الاصطلاح**: أن تسمية الكتاب بالصحيح هو مصادرة عن المطلوب ، وتعتبر عائق سيكولوجي لأن الصحيح أصبح في اللاشعور الجمعي مقدسا لا يأتيه الباطل من كل اتجاه. وهذا ما ذكره زكريا أزون في كتابه (جناية البخاري: إنقاذ الدين من إمام المحدثّين).

- **عائق التبرير**: إن حراس السنة كما يسمون أنفسهم اليوم، انتهجوا أسلوب التبرير السحري لكل ما يحوم حوله النقد، والتبرير لا يذهب إلى مضمون الحديث بل يذهب إلى أعراضه وحواشيه. ومحاولة تأويله تأويلا يتطابق مع روح القرآن حتى لو كان الحديث من حيث المضمون يحملا تناقضا مع النص القرآني، ولقد أورد كثير من النقاد المعاصرين تلك المسألة كالدكتور عبد الله الخليفة.(راجع كتابه : لماذا القرآن ؟، من ص 80 إلى 130).

- **عائق التكفير** : ويستعمل غالبا عندما لا تنجح العوائق السابقة في وقف العقل النقدي، ويقوم التكفير على مسلمة سلفية رهيبة : كل رفض للحديث الصحيح هو رفض للدين، فإنكار البعض يؤدي عندهم بالضرورة إلى إنكار الكل. والتكفير لو انصب على المفكرين والفلاسفة لأمكن فهمه على أنه تكفير إيديولوجي محض، لكن أن يُكفر علماء الدين المشهود لهم بالخبرة والتخصص، فهذا يثبت أن المسكوت عنه هو الذي يؤطر عملية الدفاع الأعمى عن الصحاح. وقد عبر عنه تركي الحمد بانتصار الإيديولوجي على الإبستيمولوجي :" ***حين هيّمن الإيديولوجي على الإبستيمولوجي بصورة رسمية مع القرار السياسي للمتوكل بقفل باب الاجتهاد، الذي ينتمي إلي الحقل المعرفي وليس الحقل السياسي المباشر أو البحت.***" (الحمد ، ت، 2003، 56)

ولأجل تجاوز العوائق السالفة ، والبحث في المسكوت عنه ، سنحاول أن نتبع المنهج التالي:

1- **التعليق الزمكاني:**

وضع الظاهرة الدينية كموضوع غير مرتبط بالزمن في حقوله الثلاثة (الماضي _ الحاضر _ المستقبل) والغرض من التقويس (التعليق _ الحبس الظرفي) التعامل مع الظاهرة الدينية كظاهرة تستدعي التأمل والتعمق، ونحن بذلك نركن إلى منهج ابن طفيل في كتابه حي بن يقظان حين علق الظاهرة الدينية عن التأثيرات الاجتماعية والتاريخية. وكانت غايته في ذلك أن الفطرة والعقل يصل إلى الحقائق واليقينات الدينية دون تشبيع اجتماعي، وأن التشبيع الاجتماعي يجعل الظاهرة الدينية مجرد صنم يغذي المتشبع بالأوهام وظلال الحقائق. ولذلك لنفترض أن ما يسمى صحيح البخاري وضع مع القرآن الكريم في جزيرة مهجورة - شريطة أن يُقدم كتاب البخاري دون شروحات ولا تعليقات ودون تقريظ، وأن يكون الكتاب خالي من كلمة صحيح البخاري. ثم نقوم باستقدام إنسان استكمل نضجه العقلي وعاش بمعزل عن التأثيرات الاجتماعية، ويجيد اللغة العربية. ثم لنتركه يتعامل مع النصين مدة من الزمن دون مرجعيات، فالنتيجة أنه سيجد ثمة تناقضات صارخة بين القرآن وكتاب البخاري. وهي النتيجة نفسها التي توصل إليه حي بن يقظان عندما وجد تناقضا صارخا بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات.

2. **الحصر الفينومينولوجي** : تعليق الأحكام التاريخية لبرهة من الزمن، وعلى رأس تلك الأحكام: " ***أن صحيح البخاري هو أصح كتاب بعد كتاب الله.*** " (ابن حجر، ع، ص 7) أو قول القاسمي : " ***صحيح البخاري عدل القرآن.*** " (القاسمي، قواعد التحديث، 250).

والأمر ينطبق على باقي الصحاح التي لا تقل منزلتها عن منزلة كتاب البخاري نفسه. ونحن نعتقد أن تجربة الحصر والتعليق قد تؤدي بالفكر النقدي إلى إعادة الحديث كموضوع تمارس عليه الذات نوعا من التأمل الوصفي المتعالي:" ***ونظرية الحصر عند هوسرل تحاول أن تعطي للذات العارفة لحظة مثالية لأجل تأمل الموضوع تأملا وصفيا ماهويا، مع توفير شروط إدراك الموضوع من خلال ربطه بالأحوال النفسية للذات التي تتحدد وفق تفاعلات الذات مع أحوالها الشعورية.*** " (**بوعرفة ، ع ، 2005، 67**)

أن لا نفصل بين الذات الدارس والموضوع المدروس، ونقصد بذلك أن المنهج يفرض الخروج عن منهج السلف الذي يضع الحديث المروي في الصحاح فوق الذات. فإبراهيم عليه السلام منهجه التأملي كنبي قام على المزاوجة بين الذات والموضوع في مسألة أخطر من الحديث، وهي مسالة وجود الله. فأنا كذات متلقية ومتأملة في الوقت نفسه تمتاز بالشك والنقد وعدم التسليم بالشيء، لا بد أن تجد لنفسها حضورا يماثل حضور الموضوع (الحديث).

3. **القصدية** : لا بد أن يرتبط الغرض من الدراسة بالرغبة الشعورية الآنية المتحررة من تداعيات اللاشعور، فإثارة السؤال والشك ليس الغرض منه الإنكار أو الرفض أو الهدم من أجل الهدم، بل الغرض من ذلك هو فهم ما يستدعيه الوعي النقدي من تأملات استوقفت الذات أمام عتبات القراءة. والتي تتحدد من خلال ثلاثة مواقف:

أ- تحديد قضية أو حكم يصبح قابلا أن يكون موضوعا للإدراك.

ب- الشك في ماهية الموضوع الأولي من حيث: الصورة، الغاية، الصدق.

ج- إعادة بناء الإدراك الجديد، لأجل إثبات صواب الموضوع أو خطئه.

إن البحث من خلال سلسلة التجارب التي مرت بها الذات العارفة يُفصح عن الرغبة في معرفة الموضوع من خلال التجربة القصدية. ونحن من خلال هذا المنهج نستحضر إدموند هوسرل:" ***إن الشعور بشيء لا يعني أن نفرغ الشعور من هذا***

الشيء بل أن نجعله يتجه إليه حيث أن كل الظواهر لها تكوينها القصدي الذي يوجه الإدراك نحوها تلقائيا. " (إمام، ع ، 1986، 29).

إن فكر محمد الغزالي كان بإمكانه أن يشق طريقا علميا يُمَكن للفكر النقدي أن يُطور قصديته إلى فكر بنّاء، فلقد استطاع من خلال نقده للسنة النّبوية أن يتعالى بذاته العارفة عن الموضوع المُهيمن :" ***فغايتي تنقية السنة مما قد يشوبها! وغايتي كذلك حماية الثقافة الإسلامية من ناس قيل فيهم: إنهم يطلبون العلم يوم السبت، ويدرسونه يوم الأحد، ويعلمون أساتذة له يوم الاثنين...*** " (الغزالي، م، 2005، م ط 13)

4. إعادة تركيب :

إن عملية الوضع الفينومينولوجي لظاهرة وضع الحديث لا بد أن تسفر آخر الأمر عن ما وراء القصدية للواضع والناقد معا ، وعندما نرفع ما وراء الظاهرة يمكن عندئذ أن نقدم فهما تركيبيا للموضوع. وبالتالي نعيد فهم النص وترهينه.

2. الجهاز المفاهيمي

الظاهرة الدينية كمعطي للتأمل هي ذاتها مفهوم بحاجة إلى خلخلة، فالظاهرة (Phénomène) تعنى من الوجهة الاصطلاحية الواقع النفسي المدرك بالشعور، كالظواهر النفسية والاجتماعية ومن هنا تصبح الظاهرة الدينية مستعصية، باعتبارها ليست ظاهرة اجتماعية صرفة ولا نفسية، وبما أن الدين الشرعي له أفق ميتافيزيقي (غيبي) يصبح ربطه بالظاهرة كمعطى وضعي غير منسجم مع بنيته المتعالية، لذا نحن من خلال سحرية العنوان وصعوبة التحديد يمكن أن نتفق على أن الظاهرة الدينية المقصودة هي الظاهرة العامة المُحددة ضمن البحث العلمي المبني على معطيات التجربة الممكنة وفق رؤية كانط :" ***وللظاهرة عند (كانط) معنى خاص ، وهو إطلاقها على موضوع كل تجربة ممكنة، أي ما يحدث في الزمان والمكان.***"(صليبا ، ج ،1986 ، 30).

ومن خلال التحديد السابق للظاهرة تصبح الظاهرة الدينية هي تلك التجليات القابلة للدراسة باعتبارها تجارب ممكنة مؤطرة بالزمان والمكان. واختيارنا لموضوع وضع الحديث داخل الصحاح يكون متناغما مع التحديد المفهومي لظاهرة الدينية ، فتدوين الحديث ظاهرة لأنه يعبر عن تجربة ممكنة في تاريخ الفكر

الإسلامي ، وتلك التجربة يلعب فيها عنصري المكان والزمان الدور الحاسم في نشأتها. ومنه تصبح تجربة لها جانبها الموضوعي والذاتي، فإذا كان الجانب الموضوعي هو ما تحاول كل الدراسات الإسلامية تقديمه لتبرير صحة الصحاح، فإن الجانب الذاتي هو المسكوت عنه لكونه يدحض الكثير من الحقائق المُرسمة فقهيا وسياسيا لا شرعا وعقلا.

ولكي نحدد مفهوم وضع الحديث في الصحاح لا بد أن نفرق بين الوضع القصدي الذي رفضه أهل الحديث، وبين وضع الحديث الذي مارسه أهل الحديث، فهو لا يعتبر وضعا بل تدوينا مقصودا، لكن من حيث العمق هو وضع لأن المُدون قبل تدوينه علم الخلل الذي يعتري سنده أو عدة مقاطع من متنه. والمُدون إذا كان الحديث لا يخدم مذهبه وقربه من السلطان عمد إلى استبعاده، ويدون حديثا آخر لوجود منفعة حتى ولو كان على المستوى نفسه من الجرح بالنسبة للحديث المرفوض.

3. الحديث في الصحاح بين النقد والتقديس

الصحاح المسلم بصحتها عند أهل السنة لا يفوق عددها الستة وعلى رأسها كتاب البخاري ثم مسلم ، ونحن منذ البداية لا بد أن نعترف أن هذه الكتب هي المرجع الثاني بعد القرآن في التشريع والاحتكام إلى النص، وأنّها قدمت خدمة جليلة للفكر الإسلامي من أجل تطوير الاجتهاد واستنباط الأحكام ، وتفسير القرآن الكريم ، وتوضيح الجزئيات التي لم يرد ذكرها في القرآن الكريم ككيفية الصلاة والزكاة، وكثير من العبادات والمعاملات، كما أنها بيّنت القواعد العامة والخاصة في العقائد. ويمكن القول أن كتب الصحاح على العموم تمثل مصداقية كبرى لعملية تدوين الحديث (قولا- فعلا- تقريرا)، خاصة أن كُتّاب الحديث انتهجوا مناهج صارمة في قبول الحديث. والمثال التاريخي الرائد يكمن في منهج الجرح والتعديل الذي اهتم بنقد السند والمتن لكون الحديث من حيث بنيّة النص هو خبر، وكل خبر يحمل إمكانية الصدق والكذب. ومنه يصبح كل حديث مروي يحتمل إمكانية الصحة بالقدر نفسه الذي يحتمل الكذب. عندئذ كان منهج الجرح والتعديل المنهج الشائع لنقد الحديث، وإثبات مرتبته ضمن السلم المتفق عليه . لكن بالرغم من تلك الصرامة التي تتحدث عنها كتب التاريخ ،

يقف المتأمل أمام ظاهرة ما يسمى بالصحاح موقفا مريبا، ويجتاحه الشك المنهجي قبل أن يلج إلى تحليل المضمون وقراءة الأحاديث قراءة علمية . وأول ما يثير الشك في ظاهرة الصحاح ما يلي:

1. الخلاف مع نقطة البدء : قام الرعيل الأول من المسلمين بتدوين القرآن بأمر من الرسول (ص) وتم تدوينه وحفظه بعيدا عن الفردية والأحادية (ونهى عن تدوين سننه)، بل وُكل لتلك المهمة زمرة من الصحابة نقلوا القرآن إلينا نقلا متواترا، ولم يختلفوا فيه إلا في مخارج الحروف لاختلاف ألسنة العرب وفي الناسخ والمنسوخ. وبالرغم من مشكلة جمع القرآن التي بدأت مع الخليفة الراشدي أبي بكر وانتهت بالخليفة عثمان بن عفان إلا أن المسلمين لم يطلقوا على مصحف المُرسم بالصحيح ، لأنهم لم يكونوا بحاجة لتلك التسمية أصلا، فبنيّة القرآن تدل دلالة قاطعة على صحته . في حين أن علماء المسلمين لازالوا لحد الساعة يجدون ويجتهدون في وسم كتب الحديث بالصحاح، وهذا الإصرار معناه أن الذات العارفة حين تعاملت مع الموضوع أدركت أن فيه ما ليس فيه (**الشك المكبوت**).

ولقد بين محمد الغزالي في كتابه الرائع (السنة النبوية بين أهل الفقه.وأهل الحديث) أن نقد الحديث لم يكن وليد اللحظة التاريخية الراهنة بل أن النقد كان منذ عصر الخلفاء، وان استمراره اليوم هو استمرار لخطهم العلمي :" ***وهم بهذا المنهج يتأسون بالصحابة والتابعين. انظر موقف عائشة رضي الله عنها عندما سمعت حديث إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه! لقد أنكرته، وحلفت أن الرسول ما قاله، وقالت «أين منكم قول الله سبحانه «لا تزر وازرة وزر أخرى». إنها ترد ما يخالف القرآن بجرأة وثقة، ومع ذلك فإن هذا الحديث المرفوض من عائشة ما يزال مثبتا في الصحاح بل إن «ابن سعد» في طبقاته الكبرى كرره في بضعة أسانيد!.*** " (الغزالي، م، 2005، ص 11)

2. المنهج غير المعصوم: أن المنهج المتبع في الحديث منهج نسبي، وما هو نسبي تكون نتائجه بالضرورة نسبية. ومنهج الجرح والتعديل من حيث الأصل يصدق على خبر محصور زمانه ومحدود مكانه، فكلما تباعد الزمن واتسع المكان كان من الصعب تطبيقه على الخبر سندا ومتنا.

3. الإنسان خطاء ونساء: خاصة بعد مرور ثلاثة قرون على الحديث ، فلو صدقنا بصحة سنده فلا يمكن التصديق بصحة متنه، فكيف يعقل أن يحفظ الناس أحاديث النبي بتلك الضخامة العددية في حين أن حديثه الواضح والرسمي والذي سمعه الكل لم يدون كله ، أقصد خطب الجمع ، ونحن نعلم أن خطب الجمعة التي أداها الرسول تفوق 855 لم يدون منها إلا العشرات وأغلبها خطب مجتزأة ومبتورة. والعلة في عدم الاهتمام بخطب الجمع أن تدوينها لا يحقق المنافع للأطراف المتصارعة على السلطة، فالجمعة كخطبة تدخل في الخبر المتواتر - أكثر المقامات التي سمعها الناس- لذا الاستدلال بها يعرض صاحبه للنقد لكثرة الشهود والرواة، لذا لم يقم الناس بتدوينها كما دونوا الأحاديث.

إن الركون والتسليم بصحة البخاري أدى في كثير من اللحظات التاريخية إلى تجميد العقل الإسلامي وغلق باب الاجتهاد بحجة شرعية النص وقاعدة لا اجتهاد مع النص، ولقد فهم بعض دعاة السلفية المعاصرين تلك الخطورة فحاول أن يقوض عصمة البخاري من خلال نقد كتابه (الصحيح) نقدا مزدوجا (المتن والسند)، وفي هذا السياق يقول الألباني :"*المسلمون كافة لا فرق بين عالم أو متعلم أو جاهل مسلم.. كلهم يجمعون على أنه لا عصمة لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم..* ***وعلى هذا من النتائج البديهية أيضاً أن أي كتاب يخطر في بال المسلم أو يسمع باسمه قبل أن يقف على رسمه لا بد أن يرسخ في ذهنه أنه لا بد أن يكون فيه شيء من الخطأ، لأن العقيدة السابقة أن العصمة من البشر لم يحظ بها أحد إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم***."(الألباني، الفتاوى، 524).

4. الرواة الخارقون :لا يقبل رجل رشيد أن يكون من أسلم في أخر حياة الرسول هو متصدر قائمة الرواة ، مقارنة مع الصحابة الكبار الذين عاشوا مع الرسول طيلة حياته، فأبو بكر الصديق كان أحفظ أهل الجاهلية والإسلام لأنساب العرب ، فكيف لهذه الذاكرة الرهيبة والتي عاشت مع الرسول 23 سنة، وصدقت كل ما قاله أن تروي عنه فقط 135 حديثا، وإن كان أغلبها قابل للمراجعة. ونقصد بالرواة الخارقين للعادة كل من أبي هريرة الدوسي (قال فيه عمر بن الخطاب "عدوا لله والإسلام، عدوا لله ولكتابه، سرقت مال الله، حين استعملتك على البحرين وأنت بلا نعلين ما رجعت بك أميمه (أمه) إلا لرعاية الحمير". وضربه بالدرة حتى أدماه. (

ابن عبد ربه، 1/ 53/ العقد الفريد). وقد منعه تماما عن رواية الحديث النبوي بقوله: (لتتركن الحديث أو لألحقنك بأرض القرود أو بأرض دوس) (ابن كثير ، 206/8/ البداية والنهاية) . وقد بلغ ماروى (5374) على حسب ما أثبته ابن الجوزي . في حين لم تدم صحبته مع الرسول إلا عام وستة أشهر.) وعائشة زوج الرسول وعبد الله بن العباس، ونحن لا نطعن في شخصهم بل نطعن في الأطراف التي وظفتهم بعد موتهم من أجل وضع أحاديث نبوية على ألسنتهم بغية تحقيق أغراض سياسية ودنيوية.وفي هذا الصدد يقول الشنقيطي :" ***إن الانفعال السائد في الدفاع عن السلف قد أهدر قدسية المبادئ حرصا على مكانة الأشخاص.*** " (الشنقيطي،م،2004، 13)

5- حضور **اللامعقول** : إن المعقول في الصحاح يسيطر بنسبة معتبرة، غير أن اللامعقول حضر حضورا ملفتا للانتباه في كثير من المتون. ونقصد باللامعقول تلك أحاديث التي يرفضها العقل بالبداهة لا بالتعقل ، كطول آدم({ **خلق الله آدم وطوله ستون ذراعا، ثم قال: اذهب فسلم على أولئك من الملائكة، فاستمع ما يحيونك، تحيتك وتحية ذريتك، فقال: السلام عليكم فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه: ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن** } صحيح البخاري .) ، وقصص الأنبياء خاصة موسى ({ **كانت بنو إسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم إلى بعض، وكان موسى يغتسل وحده. فقالوا والله ما يمنع موسى أن يغتسل معنا إلا أنه آدر. فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر، ففر الحجر بثوبه فخرج موسى في أثره يقول: ثوبي يا حجر، ثوبي يا حجر، ثوبي يا حجر. حتى نظرت بنو إسرائيل إلى موسى فقالوا: والله ما بموسى من بأس، وأخذ ثوبه فطفق بالحجر ضرباً** } صحيح البخاري 293/1. ورواه مسلم.) ونوح، أو تلك التي يرفضها العقل بالتجربة كأحاديث دواود وسليمان({ قال سليمان بن داود ذات مرة: أقسم بالله سأجامع الليلة مائة (أو تسعا وتسعين) امرأة كل منهن ستنجب فارساً سيقاتل في سبيل الله. يعني بذلك إن شاء الله ولكنه لم يقل بمشيئة الله لذا واحدة فقط من أولئك النسوة حملت وأنجبت طفلا } صحيح البخاري (مجلد 4 / الباب 25/ رقم 72))... وبالتالي فاللامعقول ينم عن وجود الوضع داخل الصحاح أما لغرائبية الخبر أو لأنه يؤدي وظيفة اجتماعية في زمانه.

6. **التعارض مع محكم القرآن**: إن الدارس للقرآن بتمعن يكتشف أن كثير من الأحاديث في الصحاح تتعارض مع أحكامه أو معانيه ومقاصده الخمس. ومن تعارض الأحكام ما رواه البخاري في باب الحيض، وفي معانيه ما رواه حول ذات الله، وفي المقاصد ما رواه في باب الرجم والحرابة.

4. **مسوغات الوضع في الصحاح**

أغلب من درس الفكر الإسلامي يكتشف أن مدرسة الحديث تشكلت بصورة مؤسساتية في الحقبة العباسية الثانية، وخاصة على يد السلطان المتوكل بالله، وهنا نجد أنفسنا أمام رد إيديولوجي على إيديولوجية سلطوية سابقة (المعتزلة) . فالمتوكل اشتهر بتذمره من المعتزلة وحاول أن يقوض مذهبهم عن طريق خلق مدرسة فكرية مهمتها أنتاج المدونات النبوية، بحيث يصبح النص المدون الموصول إلى الرسول يحمل من الشرعية التي تقضي على حركية النص العقلي، لأن السلطة استشعرت الخطر وراء اتساع دائرة النظر العقلي، وبالتالي نحن أمام محاولة سياسية تستعمل الظاهرة الدينية من أجل إنقاذ الظاهرة السياسية. كما فعل المأمون عندما رسّم المذهب الاعتزالي كمذهب للسلطة.

ولعل البعض يقول أن كتاب الموطأ سبق عصر المتوكل ، والبعض يُدرجه ضمن الصحاح ، والرد على ذلك سهل وغير ممتنع ، فالموطأ نفسه كان نتيجة طلب من السلطان (أبو جعفر المنصور) لأجل وضع مذهب رسمي للدولة العباسية. وإن كان مالك بن أنس قبل الطلب (الإنجاز) ورفض الغاية (الإلزام). ولقد أثبت بعض المفكرين ذلك المسكوت عنه ، كالذهبي ، وابن خلدون ، وبعض المعاصرين كالغزالي والشكعة... والأمر نفسه أكده الشيخ البوطي في مناظرته مع المرزوقي :
" ***ودام الأمر على ذلك مدة خلافة المعتصم والواثق، إلى أن جاء المتوكل فرفع المحنة وألجم أفواه المعتزلة، وسدّ في وجوههم منافذ السعي إلى الفتنة والانتصار للنفس، ولعل المتوكل لم يكن له ما يحمد عليه أكثر من هذا العمل الذي قام به.***"
(البوطي،س ،2006، 258)

ونحن نلاحظ أن البوطي ينساق وراء تبرير ظهور أهل الحديث كأهل حق وعلم والمعتزلة كأهل حيف وظلم. فالخطاب لم يستطع أن يتخلص من ظاهرة التخفي وراء الدافع السياسي. فعصر الصحاح إنما جاء في الأصل من أجل عملية

استخلاف السياج القديم (المعتزلة = الوظيفة المنتهية) لتأسيس أهل الحديث كسياج جديد يؤطر السلطة ويعطي لها الشرعية.

إن التدافع السياسي كان له الأثر الكبير في تكوين مدارس أهل الحديث ، وكان لابد كمقابل أن يُقدم أهل الحديث الثمن الذي يريده السياسي، ليس بوضع الحديث وانتحاله بل من أجل ترسيم ما كان قد وُضع أصلا في العصر الأموي والعباسي ، وخاصة ما تعلق بالخلافة والولاية وبعض المسائل التي تتعلق بالمكانة والشرف.

وإن كان أهل الحديث قدموا للفكر الإسلامي خدمة جليلة إلا أنهم في المقابل قد جنوا على الفكر الإسلامي جناية كبيرة، وتلك الجنايات لم تكن إرادية بل هي نتاج الإصرار على الرأي وتحويله إلى دوغما.

ولقد استطاع أنصار الشعوبية أن ينتقموا من الرموز الإسلامية من خلال الحديث النبوي بعدما فشلوا من إحراز أي تشويه من خلال ما كتبوه مباشرة. وتشويه الرموز ضمن الحديث النبوي أخطر من كل فعل قام به المشوهون على مر تاريخ الفكر الإسلامي. فلقد أساءوا للرسول من خلال كلامه إما من خلال هتك عرضه، أو الإساءة إلى أزواجه، أو تصويره كرجل محب للجنس والنساء.

ونحن لا نريد من هذا العمل تقويض السنة النبوية ، بل نحن نريد أن نقول للمختصين أن التخفي وراء مقولات الفتنة وتقويض الإسلام بنقد أهل الحديث هو مجرد خوف لا مبرر له ، وبالتالي نحتاج إلى رجال أمثال محمد الغزالي والألباني الذي بالرغم من مذهبه السلفي المتشدد إلا أنه تجرأ على إعادة النظر في بعض الأحاديث الصحيحة. والموقف الذي اتخذه الأزهر الشريف مؤخرا كان ليكون مفيدا لفتح باب الاجتهاد لو أنهم امتلكوا الجرأة وأعانوا عليه، كما نقله د. مصطفى الشكعة والذي صرح أن صحيح البخاري يزخر على 10 بالمائة من الأحاديث الضعيفة والمنتحلة.

ونحن نعتقد أن ما نثيره من تساؤلات حول بعض الصحاح يدور حول نسبة لا تزيد عن 20 بالمائة، وهذا يعني أن ما يُصطلح عليهم بالصحاح يشكلون في الأصل أصلا من أصول الفقه، لكنها ليست صحة قطعية وإنما صحة إجرائية، ونحن نتفق مع الدوري حين يقول :" ***إن ميلنا لقبول الروايات المتواترة في البحث ، أو تسليمنا***

بخبر إن تكرر وروده في عدة أمصار قد لا يفيد أحيانا، لأن هذه المصادر المتعددة قد تكون مستقاة من مصدر واحد، متى عرفنا صاحبه وجدناه مدلسا أو ضعيفا." (الدوري،ع، 2005، 33)

5. المطلب وأفق الانتظار

ومن خلال ما سبق، نريد من علماء المسلمين والمفكرين فتح باب النقد والدراسة، فإذا كان البخاري قد صحح ما استطاع أن يصحح من التراث النبوي فإن التاريخ كفيل بأن يظهر رجال مثل البخاري ومسلم يصححون ما لم يستطع منهج الجرح والتعديل أن يضبطه ، وخاصة أن مناهج البحث تطورت وبلغت من العلمية بمكان، سواء على مستوى فقه اللغة أو نقد الوثائق نقدا علميا. ولعل ما دفعني لكتابة هذا الموضوع إن ما نعنيه اليوم من تخلف وتعصب مذهبي مرده بالأساس إلى هذا التّحول النسقي الذي أدخلنا إليه علماء الحديث وعلماء أصول الفقه . ولتجدني أحيِّ النظرة الثاقبة التي امتلكها الإمام أبو حنيفة حين لم يعترف إلا بعدد محدود من الأحاديث (18 حديثا). أوالموقف الذي اتخذه الخليفة عمر بن الخطاب (ر ض) حين نهى أبا هريرة عن تحديث الناس بما يدعى أنه سمعه من الرسول، وسجن كل من ابن مسعود وكعب، كما عنّف ابن عباس.

وإذا كانت مدرسة الحديث سيطرت على الفكر الإسلامي منذ العصر العباسي الثاني فإن بوادر ظهور أهل القرآن بات وشيكا ، خاصة ونحن نشاهد اليوم الكثير من الأقلام التي تؤسس لمدرسة جديدة (القرآنيون). تجعل الاحتكام إلى القرآن الكريم وحده باعتباره الكتاب الصحيح (الأوحد).

المصادر والمراجع

- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد ، **العقد الفريد** ، ط 2، دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، الهيتمي ، 1965 ، *الصواعق المحرقة*، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، د.ط، القاهرة، شركة الطباعة الفنية المتحدة.
- أركون، محمد، 1993، **الفكر الإسلامي**، د.ط، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب.
- إمام ، عبد الفتاح ، 1986، **كيركارد رائد الوجودية**، د . ط ، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- أوزون ، زكريا ، 2004، **جناية البخاري : إنقاذ الدين من إمام المحدثين**، ط 1، لندن ، رياض الريس للنشر.

ـ البخاري ، محمد بن إسماعيل ، 1991 ، **صحيح البخاري**، الجزائر، دار الشهاب.
ـ بوعرفة، عبد القادر، 2002 (**المنهج الفينومومينولوجي**) أوراق فلسفية ، العدد رقم 07 ، ص (95 - 69).
ـ الدوري، عبد العزيز، 2005، مقدمة في **تاريخ صدر الإسلام**،ط 1 ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
ـ الحمد ، تركي، 2003، **السياسة بين الحلال والحرام**، ط3، بيروت، دار الساقي.
ـ المرزوقي، أبو يعرب، ومحمد سعيد ر البوطي،2006، **إشكالية تجديد أصول الفقه**، ط 1، دمشق ، دار الفكر.
ـ العسقلاني ، ابن حجر،د.س، *هدى الساري* ، د.ط ، الرياض، دار الإفتاء المملكة العربية السعودية.
ـ صليبا، جميل ، 1986، **المعجم الفلسفي** ، ج2، ط 2، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
ـ الشنقيطي، محمد (بن مختار)، 2004، **الخلافات السياسية بين الصحابة**، ط 1،الجزائر، دار قرطبة.
ـ الخليفة،عبد الله ، 1991، **لماذا القرآن ؟** ، د. ط ، طرابلس (ليبيا)، المركز العالمي.
ـ الغزالي، محمد، 2005، **السنة بين أهل الفقه والحديث**، ط 14، القاهرة، دار الشروق.

ابن حزم ومقارنته للأديان من خلال كتابه

الفصل في الملل والأهواء والنحل

ـ الوحدانية في ميزان المسيحية واليهودية ـ

أ. بوشريط أمحمد ،

أستاذ مساعد بقسم التاريخ،

بالمركز الجامعي" مصطفى اسطمبولي"، معسكر.

Résumé:

Cette étude théologique qui la traité Ibn Hazme dans son livre "*AL-Fissal*" nous démontre se qui croient les chrétiens dans leurs religions, ces derniers se trouvèrent donc en présence de trois principaux divine, Dieu et Père, et Sanit esprits, dans ce sens là, se demande, d'où vient il la formation du dogme de la trinité sur lequel est bâti le Christianisme ?

Après avoir étudié cette religion, il prend en charge le Judaïsme, et montre que cette religion repose sur un ensemble de texte qui comprennent l'ancien testament, et d'autre comme le *Zabour*, et le *Talmoud*. Tous ces livres ont été modifiés par ces Juifs pour servir leurs intérêts personnels, mais la question qui se pose. Est se que cette religion à été influencé par des religions védisme ?

Et à la fin, Ibn –Hazme veut arriver à une seule conclusion, que toute les religion. Judaïsme – Christianisme, et l'Islam croient eu une seul Dieu tout puissant et unique.

تمهيـد:

إن الدارس لعلم العقائد والأديان، والمقارنة بينهما تعترضه صعوبات جمة، لأن النصوص القديمة الواردة في المسيحية واليهودية تعرضت للتحريف، وللتحقق من ذلك، فقد قطع علم "مقارنة الأديان" أشواطا لا بأس بها، مما نتج عنه ظهور عدة مؤلفات خاضت في هذا الميدان الذي جلب اليه عدد من الباحثين الذين عالجوا هذا الموضوع بمناهج مختلفة أفادت الكثير ممن أراد تقصي الحقيقة الدينية.

1) ابـن حـزم وإسهاماتــه فيــه

أ) مولده ونشأته:

هو أبو محمد علي بن محمد بن سعيد بن غالب الفارسي الأصل، ولد بقرطبة في الجانب الشرقي في ربض منية المغيرة سنة 384 هـ/994 م (ابن بشكوال، خ. دس: 417).

نشأ ابن حزم نشأة مترفة إذ كان والده من وزراء المنصور بن أبي عامر (ت 392 هـ/1002م)- (المقري، أ . 1998: ج2، 243) وقد قضى صباه بين حريم قصر أبيه وعهد إليهم بتربيته وتحفيظه القرآن الكريم (ابن حزم، ع . دس:50) وبعد بلوغه سن الخامسة عشر بدأ مرحلة جديدة من مراحل تحصيل العلم، فأخذ عن عدة علماء كان أولهم ابن الجسور . (ابن بشكوال، خ. دس: 417).

لقد تقلد منصب الوزارة لعبد الرحمن بن هشام (414 هـ - 1023م) ثم لهشام بن محمد (418 هـ - 420 / 1027 – 1029م). (صاعد، أ . 1985: 182) إلا أنه سجن واعتقل، وضاقت به الحال، وبخاصة بعد انجلاء الدولة الأموية (ابن حزم، ع . دس: 118) فنبذ الوزارة واطرحها اختيارا وأقبل على قراءة العلوم، وتقييد الآثار والسنن، فنال بذلك ما لم ينله أحد من أهل الأندلس قبله. (المراكشي، ع . 2006: 43).

ب) مكانته العلمية:

إن مكانة هذا الرجل لم تأت من فراغ، وإنما اكتسبها من مؤلفاته الكثيرة، والمتنوعة حتى اضطرب مترجموه في عدها وحصرها، فهذا ابنه أبو رافع الفضل يقول: "اجتمع عندي بخط أبي من تواليفه نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من نحو ثمانية ألف ورقة". (صاعد، أ . 1985: 183). ولكثرتها وتنوعها فقد أثنى عليه المؤرخون ومدحوه.

فهذا الذهبي قال فيه: "وكان إليه المنتهى في الذكاء والحفظ وسعة الدائرة". (الذهبي، م . 1998: ج3، 227)، كما قال في حقه صاحب المعجب ما يلي: "أنه أشهر علما الأندلس اليوم، وأكثر ذكرا في مجالس الرؤساء وعلى ألسنه العلماء". (المراكشي، ع . 2006: 46).

كما حضي بمكانة مرموقة لدى مؤرخي هذا العصر فهذا حتي اعتبره من أعظم من أنجبتهم الأندلس، وأحد قادة الفكر الإسلامي، وأخصبهم فكرا. (حتي، ف . : 662). وأن روعة ابن الحزم تكمن في تعدد مناحيه. (أمين، أ . 2004: ج ، 158). أما يرولكمان فقد قال: بأنه "كتاب لم يسبق إلى مثله في الأدب العالمي" . (يرولكمان، ك . 1979: 313).

جـ) إسهاماتــه:

إن الصدمة النفسية التي مني بها ابن حزم، والمتمثلة في إعادة الأمور إلى نصابها بقيام خلافة أموية ترجع له سابق عزه، إضافة إلى حرق كتبه. (المقري، أ . 1998: ج2، 242). جعلته يفرغ كل طاقاته الفكرية في التأليف.

لقد ألف عدة رسائل نقض فيها أراء أصحاب المذاهب التي اعتبرها منحرفة منها: "كتاب النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربعة". (ابن حزم، ع . 1983: ج2، 116، اللبلي، أ . 1988: 82). وكتاب "الصادع في الرد على من قال بالتقليد". (الذهبي، م . 1998: ج3، 230)، وكتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للثورات والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيدهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل". وبهذا التأليف سبق غيره. (الضبي، أ . 2005: 386).

تعتبر هذه الرسائل من أهم ما ألفه في تاريخ الأديان، ولهذا سنحاول تتبع أثاره فيه من خلال إعطاء نماذج من مقارنته للأديان اعتمادا على كتابه "الفصل".

2) كتــاب الفصـل فـي الملل والأهـواء والنحـل:

أ) أراء المؤرخيــن فيــه:

لقد تعامل بعض المؤرخين مع هذا الكتاب كما لو كان يؤرخ للفرق، وينقل مقالات للملل و النحل. (يفوت، س . 1986: 11)، واعتبر كتاب تاريخي فقط. (العبادي، م . 1978: 223)، في حين اعتبره الكتاني كتابا يتناول مقارنة الأديان، وبخاصة اليهودية والنصرانية. (الكتاني، م . 2004: 95).

ومهما كان الأمر، فهذا الكتاب يعتبر أشهر مات ألفه ابن حزم في مادة التاريخ وأعظمه قيمة . (بالنشا، أ . دس: 221)، فهو كتاب حافل بما يحتويه من تاريخ نقدي للأديان والفرق والمذاهب على اختلافها (هيكل، أ . 1997 : 357).

3) المسيحية واليهودية في ميزان ابن حزم:

1) الكلام على النصارى:

يتعرض ابن حزم في هذا الفصل عن بعض الفرق المسيحية التي اتخذت من الثالوث عقيدة لها متبعا في ذلك المنهج المقارن لدحض أراء هؤلاء، فمن بين هذه الفرق:

أ- **الملكانية**: والتي تقول بثلاثة أشياء: الأب والابن وروح القدس، وتجعل من عيسى إلها تاما لله، وإنسانا تاما كله ليس أحدهما غير الأخر، وأن الإنسان منه هو الذي صلب وقتل، وأن الإله منه لم ينل منه شيء من ذلك، وأن مريم ولدت الإله والإنسان، وأنهما معا شيء واحد ابن الله. ثم يقول ابن حزم تعالى الله عن كفرهم. (ابن حزم، ع . 1983 : ج1، 49).

لقد عالج ابن الحزم هذه القضية الشائكة بطريقة ذكية ليدحض بها أقوالهم، و إثبات بطلان ما ذهبوا إليه من الشرك، فأول دليل قدمه هو نقلي غذ اعتمد على قوله تعالى: (لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة وما من اله إلا اله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم) (المائدة الآية 73). وبما أن خطابه كان موجها لغير المسلم، فأتبعه بدليل عقلي وذلك بطرح تساؤل منطقي وهو: كيف يكون البارئ ثلاثة أشياء " أب وابن وروح القدس" وهو في نفس الوقت شيء واحد ؟

بهذا التساؤل، أوضح بما لا يدعو للشك أن كلام هؤلاء فيه تناقض صريح لا يقبله العقل، فبما أن هؤلاء قد اتفقوا على أن الله هو ثلاثة – كما يزعمون – فكيف تقول هذه الفرقة "ليس أحدهما غير الأخر"، فبهذا المعنى أن الثلاثة هي واحد. (ابن حزم، ع . 1983 : ج1، 50).

ثم يضيف ابن حزم دليلا من كتابهم على بطلان ما ذهبوا إليه، حين ذكر بأن الإنجيل جاء مناقضا لما قالوه "بأن القيامة لا يعلمها إلا الأب وحده، وأن الابن لا يعلمها". وبعدها يخرج بحكمة على هؤلاء بان ما اعتقدوه هو عين التخليط والتحريف الوارد في بعض أن جيلهم. (ابن حزم، ع . 1983 : ج1، 50).

ب) اليعقوبيــة :

والتي تعرف باليعاقبة (إبراهيم، ر . 2003: 154)، حيث يعرض ابن حزم لمعتقدات هؤلاء الذين جعلوا المسيح هو الله تعالى نفسه، وأن الله تعالى عن عظيم كفرهم مات وصلب وبقي العالم مدة ثلاثة أيام بلا مدبر، ثم قام ورجع كما كان وأن الله عاد محدثا وأنه تعالى هو الذي كان في بطن مريم. (ابن حزم . 1983 : ج1، 49).

وكعادة ابن حزم يطرح على هذه الفرقة سؤالا منطقيا يستوجب جوابا منطقيا يتقبله العقل وهو : من دبر السموات والأرض، وأدار الفلك هذه الأيام الثلاثة التي كان فيها ميتا ؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. (ابن حزم، ع . 1983: ج1، 50).

جـ) بولـس محـرف المسيحيـة :

بعد عرض ما لحق الديانة المسيحية من تحريف، يرجع ابن حزم ذلك إلى شخصية معروفة في التاريخ أرادت السوء لهذه الديانة وهذه الشخصية هي "بولس"، الذي اتهمه ابن حزم بأنه أول من شوه انجيل عيسى. (الكتاني، م . 2004: 102)، حيث قال: "اتفقوا على أن رشوا بولس البنياميني لعنه الله وأمروه بإظهار دين عيسى عليه السلام وأن يضل أتباعهم ويدخلهم إلى القول بإلهيته وقالوا له نحن نتحمل إثمك في هذا ففعل". (ابن حزم، ع . 1983 : 221).

إن بول هذا أو شاول كحان يهوديا يكن كل العداء للمسيحية، حيث أذاق أتباعها أشد أنواع التعذيب والتنكيل والقتل، فقد عمل بكل ما في وسعه لإقناع أتباعه، حتى ظنوا أنه أرسل برسالة. (حلمي، م . 2004: 172)، وقد أظهر لنا ابن حزم تحريف بولس هذا حينما صور المسيح في صورة الإله الذي أنزل من السماء،

وتجسد، فأكل وشرب ومات على الصليب. (عجيبة، أ . 2006: 384) ونيل (حاطوم، ن . 1967: 63).

إن ما جاء به بولس وجد من يناقضه فيه وهو "برنابا" الذي يعتبر من أولئك الذين عرفوا حقيقة بولس هذا، ففضح نواياه، وأذاع على الملأ خبايا عقيدته الباطلة التي دسها على المسيحيين دسا (حلمي، م . 2004: 182)، وهذه الضجة التي أقامها برنابا هي التي كانت سببا في استبعاد إنجيله، ولما كان من المستحيل التوفيق بين النقيضين، فما أسهل استبعاده. (حلمي، م . 2004: 183).

د) آريـوس والوحدانيــة:

لم يكتف ابن حزم بالمقارنة بين الفرق التي أشركت بالله تعالى، وإنما يقارن هذه الأخيرة، بفرق أخرى مناقضة لها تماما والتي نادت بالوحدانية وكان منهم آريوس هذا الذي كان أحد رجال الكنيسة في ق4م، وكان يعتقد باله واحد وهو الأب أما الابن (المسيح) فهو مخلوق من العدم (فرح، ن . 1978: 79). وأن المتجسد في يسوع ليس الكلمة الأزلية غير المخلوقة، بل مخلوق من المخلوقات. (السحمراني، أ . 2001: 67).

وهذا ما ذهب إليه ابن حزم حين قال: "وكان قوله التوحيد المجرد الصحيح، وأن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الأنبياء عليهم السلام، وخلقه الله تعالى في بطن مريم من غير ذكر وأنه إنسان لا الاهية فيه". (ابن حزم، ع . 1983: ج1، 48).

فبهذا المفهوم الأريوسي يظهر لنا أن المسيح عنده هو مخلوق دون الأب، ولكنه فوق سائر المخلوقات، فهو بذلك يعترف بأنه مخلوق، وأنكر بطرحه هذا لاهوت المسيح. (صالح، ع.2006: 8).

2) الكـلام على اليهـود:

وفي دراسة ابن حزم لليهودية تظهر لنا جليا مقارنته للأديان، فهو يفحص بعناية نصوص الكتاب الذي يسمونه الزابور والذي يتضمن المزامير المنسوبة إلى داود عليه السلام ويبين بما لا يدعوا للشك مخالفتها الصريحة لأدلة العقل الصحيحة. (حلمي، م. . 2004: 128). ففي المزمور الأول: "قال الرب أنت ابن اليوم

ولدتك"، ويتساءل ابن حزم لعادته، وذلك على سبيل المقارنة فيقول: "فأي شيء تنكرون على النصارى في هذا الباب ما أشبه الليلة البارحة". ثم يواصل مقارنته هذه، ويتابع قوله: وفيه أيضا "أنتم بنو الله وبنوا لعلي كلكم"، ويتعجب ابن حزم لذلك، ويقول: "هذه هي أطم مما ذكروه آنف، ولم يخالفوا في ذلك النصارى، أو كانوا أنتن منهم". (ابن حزم، ع . 1983 : ج1 ، 205).

ويذكر ابن حزم أن هؤلاء اليهود لم يكفهم بأن جعلوا لله الأبناء، بل أشركوا معه إلها أخر، حيث ورد في المزمور الرابع والأربعين "..وكذلك ذهنك إلهك بزيت القدح بين إشراكك". وكعادة ابن حزم يتعجب مما ذهب إليه هؤلاء فقال: "هذه سوءة الأبد ومضيعة الدهر وقاصمة اظهر واثبات اله أخر على الله تعالى". (ابن حزم، ع . 1983 : ج1 ، 205).

يتضح لنا من خلال هذا النص أن ابن حزم أثبت – عن طريق المقارنة – أن ما اعتقده هؤلاء هو موجود عند النصارى يقوله: "هذا دين النصارى". (ابن حزم، ع . 1983 : ج1 ، 205) و يورد لنا نصا مغايرا لما عند النصارى، وانفرد به اليهود إذ قال هؤلاء: "وقفت زوجتك عن يمينك وعقاصها من ذهب أيتها الابنة اسمعي وميلي بأذنيك وأبصري وآنسي عشيرتك وبيت أبيك فيهو لك الملك وهو الرب والله فاسجدي له طوعا". وبعد هذا النص يعلق ابن حزم مبديا تعجبه مما جاء به اليهود بقوله: "كان إنكارنا الأولاد فأتونا بالزوجة والأختان تبارك الله". ثم بعدها جعل اليهود والنصارى في مرتبة واحدة بقوله أن هؤلاء بجريمتهم التي جاءوا بها فلم يعد لهم فضل على النصارى. (ابن حزم، ع . 1983 : ج1 ، 206).

بعد أن عرض ابن حزم ما ورد عند اليهود ومقارنته بما لدى النصارى من معتقدات فاسدة يذهب ف مواضع أخرى – متبعا المنهج المقارن على أساس المفاضلة بين الديانتين – و يظهر لنا ذلك جلا في النص الذي اعتمده في المزمور الحادي والثمانين مفاده: "قام الله في مجتمع الآلهة وقف العزة في وسطهم". فتعجب لذلك ابن حزم و روعة هذا المشهد الذي تجتمع فه الآلهة، ويقف الله بينهم وسط أصحابه، فيقول بأن هذا أقبح ما ورد عند اليهود وأخبث ما ورد عند النصارى، فإن كانت

الآلهة عند هؤلاء ثلاثة، فإنها عند هؤلاء السفلة الأرازل جماعة. (ابن حزم، ع . 1983: ج1، 206، 207).

وفي مواضع أخرى يظهر ابن حزم الوجه الأخر لليهود، وهو الكفر وعبادة الأوثان، وقد اشتمل كتاب الفصل صفحات عدة من هذا الاعتقاد، حيث لم يستقر هؤلاء على عقيدة واحدة، وهذا نموذجا مما ذكره "... فلما انقضت المدة المذكورة لفيخاس بن العزار كفر بنو إسرائيل وارتدوا كلهم وعبدوا الأوثان علانية". (ابن حزم، ع . 1983: ج1، 187)، ويعطينا لذلك ابن حزم مثالا على اعتقادهم الوثني بأن اتخذوا العجل وعتبروه اله موسى جاء ليخلصهم من مصر. (ابن حزم، ع . 1983: ج1، 202).

إن عبادة الأوثان وبخاصة العجل، يبدوا أن اليهود ألفوا أن يروا المصريين يعبدون عجل أبيس المنحوث من الذهب، فتأثر هؤلاء بهذه الديانة الوثنية، اذ صنعوا عجلا من ذهب بعد أن تركهم موسى – عليه السلام – وذهب لمناجاة ربه. (عبد اباري، ف . 2004: 95، عجينة، أ . 2004: 95) وقد ورد هذا في القرآن الكريم إذ قال الله تعالى: (واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين) (سورة الأعراف: الآية 148).

4) المسيحية واليهودية وعلاقتهما بالوثنية – دراسة مقارنة –

أ) المسيحية:

- انتقال الثالوث المصري – أوزوريس – إيزيس – حورس – إلى الديانة المسيحية ليصبح عقيدة المسيحيين. (دويدار، ب . 2006: 64) وينظر (زيعور، ع . 1980، 166).

- انتقال فكرة الخلاص من الوثنية إلى المسيحية عن طريق – بولس – فكان زيوس و أثينا يحملان كلاهما لقب المخلص والمنقذ. (عجيبة، أ . 2006: 577، 583) وينظر (زيعور، ع . 1980، 75).

- تأثر للمسيحية بالتعميد ، فقد كان ذلك موجودا لدى المصريين والهنود والرومانيين فملا الهنود كانوا يغتسلون في نهر "الكرنك" قبل المسيحيين. (عجيبة، أ . 2006 : 604، 607، عجيبة، أ . 2006 : 603).

- إدخال اليهود بعض العقائد الوثنية في المسيحية، فألهوا عيسى، وجعلوه مخلصا، كما كان يؤمن الوثنيون بآلهتهم. (عجيبة، أ . 2006 : 326).

ب) اليهوديـة:

- الخلاص كان من بين السمات التي تميزت بها الزرادشتية (صالح، ع . 2006: 161) و قد استعارها اليهود منهم. (عجيبة، أ . 2006: 316) وينظر (المسعودي، ع . 2005: 174- 175).

تأثر الديانة اليهودية بأسماء بعض الآلهة اليونانية، فاستعاروا لقب زيوس، وهو (ثيوس هبستون) عوضا عن إلههم يهوه. (عجيبة، أ . 2006: 318).

يعتقد بعض المسيحيين أن اليهود عرفوا التعميد – الغسل لغرض التطهير – (عجيبة، أ . 2006: 579) وقد عرف التعميد في الديانات الوثنية.

- لقد اعتبر اليهود إن "يهوه" هو اله خاص بهم (السحمراني، أ . 2001: 23) وكان هذا الاعتقاد موجود عن الآشوريين حيث اعتبر هؤلاء أن آشور هو اله الأشوريين (عبد الباري، ف . 2004: 91).

من خلال هذه المقارنة المقتضبة للديانتين المسيحية واليهودية، وما أصابها من تحريف وتزييف كان مرده إلى تأثرها بالديانات الوثنية، والتي أصبحت آخر الأمر إحدى معتقداتهم التي لصقت بهما ما أنزل الله بها من سلطان.

الخاتمــة

يعتبر علم التاريخ المقارن للأديان الذي وضع أساسه الإمام أبو محمد ابن حزم مفخرة لأمة الإسلامية وليس للأندلس فقط، حيث وظف هذا العلم لخدمة الدين الإسلامي الحنيف، وبطلان باقي الديانات الأخرى بسبب ما لحق كتبها من تحريف وتزييف حيث أظهر براعة فائقة في مقارنته للفرق والديانات عن طريق استعمال المنهج النقدي إثبات ما ذهب إليه ،فسبق عصره في هذا الميدان.

وبناءا على ما تقدم ذكره فقد توصلت إلى النتائج التالية:

1) استخدام ابن حزم للمنهج المقارن الذي لم يقتصر على مقارنة ديانة بأخرى وإنما تعداه إلى مقارنة بين الفرق التي تدين بدين واحد، وإظهار الخلاف الموجود بينها.

2) استخدامه للأدلة النقلية ثم يتبعها بالأدلة العقلية، وان كان لا يعتمد على العقل الصرف – أي بدون وحي الهي – بأنه ف نظره أنه يوصل إلى الحقيقة الدينية.

3) كان ابن حزم أكثر موضوعية في مقارنته هذه، بحيث كان يذكر في ثنايا كتابه "الفصل" بأنه يؤمن بالديانتين السمويتين وبكل الرسل والأنبياء، وما نقده هذا سوى تعاطف مع هاتين الديانتين مما لحق بهما من تشويه.

4) لقد كان الاضطهاد اليهودي للمسيحيين سببا في تسرب الوثنية إلى ديانتهم، في حين تسرب هذه الوثنية إلى ديانة اليهود كان باختيارهم، وبخاصة من طرف يهود الشتات.

5) إن الشرائع السموية ليست إلا من عند الله عز وجل، لا من تأليف البشر، وهي رسائل حملها الأنبياء والرسل لتبليغها، وكان أخرها الرسالة المحمدية التي جاءت لتصحيح ما علق بالديانات التي سبقتها من تحريف، وكان اليهود سببا في ذلك.

6) حاول ابن حزم أن يظهر من خلال مقارنته هذه أن جميع الرسل والأنبياء هم عباد الله أرسلهم لتبليغ هذه الديانة أو تلك، ولم يؤلهوا أنفسهم كما يزعم هؤلاء.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

- القرآن الكريم
1) ابن بشكوال، خلف. (دس). كتاب الصلة، ط1. القاهرة: الدار المصرية للتأليف.
2) ابن حزم، علي. (1983). الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط1. بيروت: دار المعرفة.
- ابن حزم، علي. (دس). طوق الحمامة في الألفة والألاف، دط. بيروت: دار الفكر.

3) الذهبي، محمد. (1998). تذكرة الحفاظ، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. صاعد، الأندلسي. (1985). طبقات الأمم، ط1. بيروت: دار الطليعة.

4) الضبي، أحمد. (2005).بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ط1. بيروت: المكتبة العصرية.

5) اللبلي، أحمد. (1988). فهرست، ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامية.

6) المراكشي، عبد الواحد. (2006). المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط1. بيروت: المكتبة العصرية.

7) المسعودي، علي. (2005). مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط1. بيروت: المكتبة العصرية.

8) المقري، أحمد (1998). نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الحطيب، ط1. بيروت: دار الفكر.

المراجع:

- إبراهيم، رجب. (2003). ألفاظ الحضارة في القرن الرابع الهجري، ط1. القاهرة: دار الأفاق العربية.
- أمين، أحمد. (2004). ظهر الإسلام، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- بالنثيا، أنجيل. (1928). تاريخ الفكر الأندلسي، ط1. بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية.
- بروكلمان، كارل. (1979). تاريخ الشعوب الإسلامية، ط8. بيروت: دار العلم للملايين.
- حاطوم، نور الدين. (1967). تاريخ العصر الوسيط في أوربا، ط1. لبنان: دار الفكر العربي.
- حتّي، ف. (1965). تاريخ العرب (مطول)، ط4. :
- حلمي، مصطفى. (2004). الإسلام والأديان – دراسة مقارنة - ، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- دوايدار، بركات. (2006). الوحدانية، ط1. القاهرة: دار الأفاق العربية.
- زيعور، علي. (1980). الفلسفات الهندية، ط1. بيروت: دار الأندلس.
- السحمراني، أسعد. (2001). البيان في مقارنة الأديان، ط1. بيروت: دار النفائس.
- صالح، عبد القادر. (2006). العقائد والأديان، ط2. بيروت: دار المعرفة.
- العبادي، مختار. (1978). في تاريخ المغرب والأندلبس، ط1. بيروت: دار النهضة العربية.
- عبد الباري، فرج. (2004). اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، ط1. القاهرة: دار الآفاق العربية.

عجيبة، أحمد. (2004). دراسات في الأديان الوثنية القديمة، ط1. القاهرة: دار الآفاق العربية.

عجيبة، أحمد. (2006). الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، ط1. القاهرة: الآفاق العربية.

فرح، نعيم. (1978). تاريخ بيزنطة، ط1. دمشق: مطبعة طربين.

الكتاني، محمد. (2004). الاجتهاد والمجتهدين بالأندلس والمغرب، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
هيكل، أحمد. (1997). الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ط12. القاهرة.
يفوت، سالم. (1986). ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

د. هشام عمر النور،

قسم الفلسفة،

جامعة النيلين/السودان.

Abstract:

Religious Phenomenon from Ancient Societies to Modernity

Religious phenomenon plays different social roles due to the evolutionary and historical context of the human kind. The role that the religious phenomenon played in the constitution of the ancient societies is totally different from that it plays in the societies of the modernity and postmodernity.

Religious phenomenon has always been related to the meaning, and therefore to language. In the ancient societies religion was the symbolic sacredness and representation of the community. This symbolism enabled the language signs to penetrate the repertoire of human motivations and behavioral modes and to symbolically reconstruct it. A process that was the origin of the syntactically and semantically full-fledged language. While in the modern societies religion has lost its power to unify human society due to plurality and complexity. But still it does not lost its importance as a phenomenon that could give meaning to human life for the majority of human kind. The social role of the religion in modernity should attempt to balance between these two contradicted factors.

تلعب الظاهرة الدينية أدواراً اجتماعية مختلفة بحسب سياق تطور النوع الإنساني؛ ولذلك فإن الدور الذي لعبته الظاهرة الدينية عند نشأتها في المجتمعات الإنسانية الأولى يختلف من الدور الذي تلعبه هذه الظاهرة الآن في مجتمعات الحداثة ومابعدها.

ترتبط الظاهرة الدينية ارتباطاً جذرياً بالمعنى، بل هي بالأحرى ظلت تشكل معنى الحياة الإنسانية في غالب فترات تاريخ النوع الإنساني، وما زالت تلعب هذا الدور الحيوي للغالب من الجنس البشري. ولذلك إذا أردنا أن نتتبع الأدوار الاجتماعية التي لعبتها الظاهرة الدينية في مختلف المجتمعات الإنسانية والمآل الذي انتهت إليه في مجتمعاتنا المعاصرة فعلينا أن نتتبعها في علاقتها بالمعنى. وهذا يعني أن

نتتبع علاقتها باللغة. واللغة، كما يرى هابرماس، هي التي أخرجتنا من الطبيعة (Habermas, J. 1998b: 314)، أي هي التي بسببها انفصل الإنسان عن الطبيعة.

ولا بد من أن نبدأ بالكيفية التي ارتبطت بها اللغة بالمعنى. ونبدأ - مع جورج هربرت ميد - من المفهوم الموضوعي أو الطبيعي للمعنى، وهو المعنى الذي ينتسب إلى نموذج محدد من السلوك من منظور المراقب بدون افتراض أن الكائن صاحب السلوك يفهم سلوكه على هذا النحو. ويتحدد المعنى من خلال الدور الوظيفي الذي يلعبه السلوك في نظام أساليب السلوك الذي يتحدد بدوره بالدوائر الوظيفية المألوفة للسلوك الحيواني (البحث عن الطعام، الدفاع عن النفس، العناية بالصغار، ...الخ). وبذلك يتحدد المعنى كخاصية لنظام السلوك لا كشئ يخضع للكائن صاحب السلوك. ومن هذه المعاني الطبيعية تنشأ المعاني الرمزية بتحويل البنى الموضوعية أو الطبيعية للمعنى إلى بنى ذاتية أو داخلية. والعلامة اللغوية هي التي تحول المعنى الطبيعي إلى معنى رمزي ويصبح متاحاً لعمليات الوصول للفهم عند المشاركين في التفاعل، وننتقل بذلك من التفاعل بواسطة الإيماءات إلى التفاعل الرمزي؛ هذه العملية يسميها ميد بالتحويل السيمانطيقي للمعاني الطبيعية. ولا يجعل الدور الوظيفي الاجتماعي هذه المعاني الطبيعية متاحة رمزياً فقط للمشاركين في التفاعل وإنما ملزمة معيارياً لهم (Habermas, J.1989: 7-8).

التحويل السيمانطيقي للمعاني الطبيعية يعني تحولاً في كل العناصر المكونة للتفاعل: في التعبير، إذ يغدو معنى مشتركاً بين المشاركين وليس مجرد استجابة لمؤثر؛ وفي المشاركين إذ يصبحان متكلماً ومخاطباً، متكلماً وسامعاً، يسلك أحدهما تجاه الآخر كأنا تمنح الأنا الأخري شيئاً لتفهمه؛ وفي قواعد التفاعل وتنظيمه إذ يصبح المشاركون قادرون على التمييز بين الأفعال الهادفة للوصول إلى فهم والأفعال الهادفة للتأثير على الغير للحصول على نتائج بعينها. وهذا يعني التحول من قواعد غريزية وطبيعية إلى مستوى من التذات intersubjectivity يتولّد تواصلياً ويتدعم وسط الرموز اللغوية ويتم تأمينه في النهاية بالتقاليد الثقافية.

إن ثبات معنى الرمز وتماثله لا يفسره أنه معطى هكذا في الدائرة الوظيفية للسلوك، أي لا يتم تفسيره برده للمعنى الطبيعي أو الموضوعي وإنما ثبات المعنى وتماثله يأتي من الصلاحية التذاتية intersubjective validity للقاعدة التي تثبّت بالاتفاق معنى الرمز؛ وكذلك بقدرتها على نقد الانحراف عن هذا الاتفاق باعتباره انتهاكاً للقواعد. أي أننا نستطيع القول أن اللحظتين المميزتين لاستخدام الرموز البسيطة تترابطان في مفهوم القاعدة، كما يحدده فتجنشتين: المعنى المتماثل والصلاحية التذاتية. فالمعنى متماثل بسبب قواعد اتفاق بعينها، تتحدد بدورها بقدرتنا على نقد الانحراف عنها باعتباره انتهاكاً لقواعد الاتفاق هذه، أي تتحدد بالصلاحية التذاتية (Habermas, J. 1989: 16-17). إن المعاني مثل القواعد لا يمكن أن تكون إلاّ تذاتية intersubjective فهي لا تنتسب لذات واحدة لأنها تقوم على الاتفاق وتتحدد بالنقد من الآخر.

إن التوظيف التواصلي للعلامات التي لها معاني ثابتة يعود بدوره ليؤثر على بنية الدوافع وأساليب السلوك؛ ولكن هذا التأثير لا يشمل كل عناصر بنية التفاعل لأن هذه العناصر لم يتم جلبها كلها إلى مستوى اللغة. فعند هذا المستوى الذي يقتصر فقط على علامات لغوية ولا يحتوي على لغة مكتملة قواعد النحو والتركيب بحيث تتيح تركيباً معقداً للرموز، ومكتملة من ناحية الخاصية الاتفاقية لعلاماتها بحيث أن مضامينها السيمانطيقية تنفصل عن أساسها المرتبط بالمعاني الطبيعية إلى الدرجة التي تتمايز فيها الأصوات والعلامات وتختلف باستقلال عن الخواص السيمانطيقية؛ لا تستطيع العلامات اللغوية الوصول إلى الدوافع والمخزون السلوكي للمشاركين في التفاعل. وعدم إعادة بناء هذا المخزون رمزياً يعني أن التنسيق الرمزي بين الأفعال سيظل مرتبطاً بتنظيم السلوك ما قبل اللغوي، وبالتالي يظل محكوماً بالغريزة (Habermas, J. 1989: 23).

وعندما تخترق الرمزية مخزون الدوافع وأساليب السلوك ينتقل المجتمع الإنساني إلى طور الأفعال المحكومة بالمعايير. وبذلك تخلق الرمزية نظاماً للتوجهات الذاتية، وفي نفس الوقت، نظاماً للتوجهات فوق الذاتية suprasubjective ، تخلق

الأفراد الذين تتم تنشأتهم اجتماعياً وكذلك المؤسسات الاجتماعية. وتقوم اللغة في هذه العملية بوظيفة الوسط ليس فقط للوصول للفهم ونقل المعرفة الثقافية وإنما أيضاً كوسط لعمليات التنشئة الاجتماعية والتكامل الاجتماعي؛ اللتان تتحققان، بالطبع، عن طريق الوصول للفهم ولكنهما، وخلافاً لعمليات الوصول للفهم، لا تقومان على المعرفة الثقافية وإنما على البنيات الرمزية للأنا والمجتمع - على القدرات ونماذج السلوك (Habermas, J. 1989: 24). وكما هو واضح فإن هذه العملية تشكل الأساس فيما بعد، في المجتمعات الحديثة، لما يسميه هابرماس بالبنيات الرمزية لعالم الحياة lifeworld: الثقافة والمجتمع والشخصية. ومفهوم عالم الحياة، الذي تشكل أساسه هذه العملية، يصبح بهذا المعنى مفهوماً مكملاً للفعل التواصلي.

ولا يمكن للوسط الذي تتم فيه عمليات الوصول للفهم أن يظل بعيداً عن تأثير هذه العملية. وهو ما يجعل لغة العلامات تتطور إلى اللغة النحوية عندما يفصل وسط الوصول للفهم نفسه من الأنا المبنية رمزياً للمشاركين في التفاعل، وفي نفس الوقت يفصلها من المجتمع الذي يتكثف في الواقع المعياري (Habermas, J. 1989: 25). أي عندما يكون المشاركون في منطوق تواصلي أو في فهم جمل تجريبية أو جمل معيارية قادرين على الارتباط بشئ ما في العالم الذاتي أو في عالمهم الاجتماعي المشترك بطريقة تشابه طريقة ارتباطهم بشئ ما في العالم الموضوعي في أفعال كلامهم التقريرية. أي أنه فقط حين تتكون هذه العوالم أو على الأقل تبدأ في التمايز فإن اللغة، كوسط منفصل عن العالم الذاتي والعالم الاجتماعي والعالم الموضوعي بسبب تمايزها عنها، تستطيع أن تقوم بوظيفة آلية التنسيق بين الأفعال (Habermas, J. 1989: 27). وبسبب هذا الانفصال تنتقل اللغة من كونها لغة علامات إلى اللغة المكتملة نحوياً وسيمانطيقياً - كما قلت من قبل.

والدين بوصفه تعبيراً عن الوعي الجمعي وبوصفه تجذيراً للأخلاق في المقدس هو الذي يُمكّن اللغة من اختراق المخزون المعرفي والأخلاقي. فالهوية الجمعية التي تأخذ شكل الإجماع المعياري تنبني في وسط الرموز الدينية ويتم فهمها في

سيمانطيقا المقدس. وبذلك تصبح المدخل المناسب لتتمكن اللغة من إختراق المخزون المعرفي والأخلاقي، وحينها فقط تنتقل اللغة إلى طور اللغة المكتملة كقضايا قواعد تركيبية ونحوية، أي لغة محكومة بقواعد مما يمهد للإنتقال إلى التفاعل المحكوم بقواعد أيضاً. إن استعانة هابرماس بدوركهايم مكنته من أن يفهم تطور النوع الإنساني على أساس سيمانطيقي؛ فعزا عملية الإنتقال إلى المجتمعات الحديثة إلى ما أسماه باللغونة linguistification وهي عملية تمت بأن صار الفعل التواصلي يقوم بالوظيفة التعبيرية ووظيفة التكامل الاجتماعي، اللتان كانت تفي بهما الممارسة الدينية الطقسية. ومن ثم تم استبدال سلطة المقدس تدريجياً بسلطة الإجماع. وهذا يعني تحرير الفعل التواصلي من السياقات المعيارية، التي يحميها المقدس. لقد تمت إزالة سحر المقدس وتفكيك سلطته بلغونة - كما أصطلحنا قبل قليل - الإتفاق المعياري الأساسي، الذي يعمل المقدس على تأمينه. ولقد أطلقت هذه العملية ما يكمن في الفعل التواصلي من عقلانية. إن تزايد سيادة بنيات الأفعال الموجهة للفهم المتبادل، أو كما أسماها هابرماس بلغونة المقدس في دراسته لدوركهايم، تعني إنتقال الإنتاج الثقافي، والتكامل الإجتماعي، والتنشأة الاجتماعية للأفراد، من الأسس المقدسة إلى التواصل اللغوي والأفعال الموجهة إلى الفهم المتبادل. وبقدر ما يقوم الفعل التواصلي بالوظائف المجتمعية المركزية، بقدر ما تنوء اللغة بعبء واجب إنتاج الإجماع. وبكلمات أخرى، إن اللغة لم تعد فقط تقوم بنقل وتحقيق الاتفاقات ما قبل اللغوية، وإنما أصبحت تحقق كذلك وبصورة متزايدة اتفاقات نتوصل إليها عقلياً. وهي تقوم بذلك في مجال الخبرة الأخلاقية العملية والتعبيرية وبذات القدر في المجال المعرفي الخاص بالتعامل مع الواقع الموضع. وبهذه الطريقة فهم ميد بعض التطورات كعقلنة تواصلية لعالم الحياة. وهو أمر متعلق، أولاً، بتمايز العناصر البنيوية المكونة لعالم الحياة، والتي كانت مترابطة بقوة في الوعي الجمعي: الثقافة والمجتمع والشخصية، وإنفصالها بعضها عن بعض. وهو يتعلق، ثانياً، بالتغييرات في هذه المستويات الثلاثة، والتي يكون بعضها متوازياً وبعضها الآخر متكاملاً: فالمعرفة المقدسة غلبت عليها المعرفة المتخصصة طبقاً

لمزاعم الصحة، وهي معرفة تتأسس على العقل؛ وانفصل الأخلاق والقانون عن بعضهما البعض وصارا كليّين؛ وأخيراً، تمددت الفردية مع مطالب متزايدة بالإستقلال وتحقيق الذات. إن البنية العقلانية لهذه الميول تجاه اللغونة يمكن أن نجدها في حقيقة أن استمرار التقاليد، والحفاظ على الأنظمة المشروعة، واستمرار تواريخ حياة الأفراد، أصبحت تعتمد بصورة متزايدة على وجهة النظر التي تعود، حينما تكون هنالك مشكلة، لمواقف القبول أو الرفض لمزاعم الصحة القابلة للنقد (Habermas, J. 1989: 77, 107).

إن قوة التفسير لدى تصور دوركهايم للدين لا تكمن في اقتراحه لنظرية عامة وشاملة للدين إذ أنه من السهولة أن نتبين أن ما اقترحه كنظرية عامة ليست في الواقع سوى أحد أشكاله الخاصة. إن قوة اقتراحات دوركهايم تأتي من تصوره لدور الدين في نشأة المجتمع الإنساني حين اعتبر أن إله الطقوس الجماعية هو التمثيل والتقديس الرمزيان للجماعة (كازانوفا، خ. 2005 : 77). وهو التصور الذي اعتمد عليه هابرماس في اقتراحه بأن الاختراق الرمزي اللغوي للمخزون المعرفي والأخلاقي لم يكن ممكناً لولا أن الطقوس الجماعية قد وفّرت مدخلاً رمزياً لهذا المخزون جعلت أمر لغونته ممكناً.

وتناظر عمليات لغونة المقدس، كما قرأها هابرماس في دوركهايم، وتتكامل مع عملية العقلنة الاجتماعية من خلال تطور الرؤية الدينية للعالم عند ماكس فيبر، أو ما يسميه فيبر بعقلنة الرؤية الدينية والتي أدت إلى الانتقال إلى الحداثة؛ وهو ما يؤيده فيه هابرماس. وهكذا شاع عن فيبر الاستنتاج القائل بأن أخلاق الزهد البروتستانتية هي التي صنعت الرأسمالية، والأمر أعمق من هذا لأن فيبر يزعم أن عقلنة الرؤية الدينية هي التي أدت إلى عقلنة المجتمع، أي أدت إلى حداثته.

يعتبر فيبر أن تمايز مجالات القيم الثقافية هو مفتاح تفسير العقلانية الغربية، ولكنه يعتقد أيضاً أن هذا التمايز حدث نتيجة لعقلنة رؤية العالم الدينية. هذه العقلنة تمت بالأساس في الجانب البنيوي من هذه الرؤية لا في جانب مضمونها، أي

فيما يتصل بأساليب السلوك تجاه العالم. إن أية رؤية دينية للعالم تؤسس لأساليب سلوك أساسية تجاه العالم. وتجعل هذه الأساليب العقلنة أمراً ممكناً بحسب قدرتها على التعامل بطريقة موحدة مع الطبيعة والمجتمع ككل واحد، وهذا يتطلب مفهوماً منظّماً للعالم. وهذا بالطبع لا يعني مفهوماً صورياً للعالم وإنما مجرد مفهوم لنظام عيني للعالم يربط بين ظواهره العديدة بحيث ترتبط كلها بالإله الخالق، الذي يجمع في ذاته بين الجوانب الكلية لـ"ما يجب أن يكون" ولـ"ماهو كائن". وتكون الرؤية الدينية أكثر عقلانية كلما سمحت بالأمساك بظواهر العالم تحت أحد هذه الجوانب الكلية، التي ما زالت متحدة في الذات الإلهية. ولقد ركّز فيبر على الجانب المعياري لـ"ما يجب أن يكون"، وبالتالي على بنيات الوعي الأخلاقية العملية، التي تجعل من الممكن تنظيم سلوك الذات الفاعلة تجاه العالم من منظور أخلاق الإعتقاد. وتحت هذا الجانب من العقلنة الأخلاقية فإن رؤية العالم الدينية تكون عقلانية بقدر ما تجعل من العالم مجالاً للإختبار الأخلاقي وفقاً لمبادئ عملية وتفصله من كل الجوانب الأخرى. ومن هذه الناحية فإن أديان الخلاص التي تطوّر ثنائية تباين حاد بين الإله والعالم تفي بشروط العقلنة الأخلاقية أكثر من تلك التي لا تطور مثل هذه الثنائية. إذ أن المؤمن سيبحث عن الخلاص في هذه الحالة من منظور تجريدي للإختبار الديني يقلل فيه من قيمة العالم ويموضعه على هذا الأساس. ولكن التقليل من قيمة العالم ورفضه وحدها لا تقود إلى موضعة العالم بل تقود إلى الهروب منه، كما يحدث في الخلاص الصوفي، ولذلك فإن الأمر يحتاج، بالإضافة إلى ثنائية التباين الحاد بين الإله والعالم، إلى العقلنة الأخلاقية التي تجعل من العالم مجالاً للإختبار الأخلاقي - كما ذكرنا قبل قليل - أي تجعل من العالم مكاناً لفاعلية نشطة تهدف للسيطرة على هذا العالم القليل القيمة والموضع (Habermas, J. 1984: 205-208). أليس من اللافت للنظر أن كلمة "وضيع" في اللغة العربية يمكن أن تؤدي المعنيين، معنى الوضع ومعنى قلة القيمة؟ ومن ثم نستطيع أن نقول أن أخلاق الإعتقاد تهدف للسيطرة على عالم وضيع.

وهذه هي الخصائص التي توفرت في الأخلاق البروتستانتية وجعلت عقلنة المجتمع وانتقاله إلى الحداثة أمراً ممكناً. فلقد أنشأت العقلنة الأخلاقية نموذجاً بنيوياً للسلوك استطاعت فيه تمييز المجال والسيطرة على ظواهره وفقاً لمبادئ معيارية. هذا النموذج البنيوي انتقل إلى المجالات الأخرى، وهو ما أصبح ميسوراً بعد موضعة العالم وانفصاله عن الإله وبالتالي أصبح بالإمكان ربطه بالمصالح الإنسانية، صحيح أن هذا الربط يتم وفقاً لمبادئ معيارية في الرؤية الدينية ولذلك ميّز فيبر بين الأفكار والمصالح، فالمصالح تصير غايات لنشاطنا ولكن هذه الغايات نأتيها بطرق تحكمها مبادئ معينة، أي أفكار. هذا التمييز بين الأفكار والمصالح ثم الربط بينها يسّر قيام نظام اجتماعي رغم تناقضه مع فكرة أنه يتكون من أفراد يسعون لتحقيق مصالحهم وأهدافهم، وفي ذات الوقت حافظ على استقلال الأفراد وحرية نشاطهم. فالنظام الاجتماعي يقوم على أساس التنسيق بين أفعال الأفراد (Habermas, J. 1998a: 69). وبقراءة فيبر على هذا النحو، نجد أن هابرماس لم يسمح للمصالح الذاتية عند فيبر - تماماً مثلما فعل مع الأخلاق الكانطية - بابتلاع المعايير بل وسّع الذاتية إلى تذات intersubjectivity (بينما وسعها كانط إلى حرية الإرادة) مما أدّى إلى استقلال المعايير عن المجال الديني، مع ضرورة الانتباه إلى أن الواجب الأخلاقي ما يزال يحمل طابعاً من الأمر الإلهي (Habermas, J. 2003: 110) كما انتبه لذلك دوركهايم.

هذا التمييز بين المصالح والأفكار لم يكن يتم لو لم تتم العقلنة الأخلاقية للرؤية الدينية والتمييز بين العالم والإله بحيث صار العالم مسرحاً لنشاط الإنسان الأخلاقي، الذي يمكن أن ينجح فيه أو يفشل؛ والذي يرتبط أيضاً بمبادئ يمكن التفكير فيها نقدياً بعد الإنفصال عن الإله، وبذلك أصبح النشاط كله مفتوحاً للنقد والمراجعة وفي كل المجالات. مما يجعل النقد أحد أهم خصائص الحداثة إن لم يكن أهمها.

وبتمايز المجالات في مجتمعات الحداثة وتعدد معاييرها وقيمها ومناهج معرفتها والتفكير فيها، أي عقلانيتها، لم يعد ممكناً أن تلعب الظاهرة الدينية

الدور الذي كانت تلعبه في المجتمعات القديمة؛ (ففي المجتمعات الحديثة المتمايزة، من غير المرجح والمرغوب فيه على حد سواء أن يؤدي الدين ثانيةً دور الاندماج المعياري النسقي) (كازانوفا، خ. 2005: 74). لقد أدّت تعددية المعايير والقيم والآراء بسبب تمايز المجالات في مجتمعات الحداثة إلى ما يسميه ماكس فيبر بـ"شرك القيم الحديثة" في إشارة إلى النزاع الذي ينشأ بسبب تعددية المعايير والقيم إلاّ أن هذا النزاع قابل للمأسسة والاحتواء من خلال التمايز النسقي الوظيفي (كازانوفا، خ. 2005: 84)، بحيث يصير لكل مجال في المجتمع الحديث قيمه ومعاييره، بل منهجه وعقلانيته. وأستطيع أن أزعم أن هذه التعددية هي التي تؤسس للفردية في الحداثة، فوجود الأفراد بين هذه المجالات المتمايزة وفي حدودها وانتقالهم بينها بالإضافة إلى تمايز عالم حياتهم إلى عالم موضوعي وعالم اجتماعي يستدعيان بدورهما بالضرورة عالماً ذاتياً، كل ذلك أدّى إلى ظهور الفردية في الحداثة. لتنعكس التعددية والفردية على المجال الديني ليصبح لكل فرد الحق في أن يتصور الإله الذي يعبده مع آخرين تصوراً خاصاً به وحده.

إن استمرار الظاهرة الدينية في الوجود، بل وتزايد إلحاحها في الفترة الأخيرة من تاريخنا الإنساني، رغم تنامي ضعف دورها في دمج المجتمع وصيرورتها عنصراً من عناصر النزاع، يعود من ناحية معرفية وأخلاقية إلى ما يصفه فيبر بأنه تعددية إلهية جديدة polytheism أو بلغتنا "شرك جديد" أدّى إلى فقدان المعنى نتيجة لتفكك الرؤية الدينية الميتافيزيقية للعالم التي كانت تمنح المعنى للحياة الإنسانية. ونشأ صراع بين مجالات القيم الثقافية المستقلة، التي لكل منها منطقه الداخلي وعقلانية نظامها الرمزي القائم على أحد المقاييس المجردة من القيمة. ولم يكن في الإمكان حسم هذا الصراع لغياب أي موقف متعالٍ إلهي أو كوني تخضع له مجالات القيم هذه. ولم يعد هنالك ما يوحّد هذه المجالات في نظام أو رؤية واحدة، وصارت بذلك الحياة الإنسانية تفتقد إلى المعنى، بل وتخضع لنزاع الأفعال طالما أن الإختلافات بين مزاعم الصلاحية على المستوى الثقافي قد أصبحت على المستوى الاجتماعي توتر بين توجهات الأفعال التي تحولت إلى مؤسسات (Habermas, J.

(245-244 :1984. على أن طرح الأسئلة والمناقشة مجدداً بشأن ادعاء هذه المجالات المتمايزة في الحداثة بأداء وظائفها باستقلال عن أية معايير أخلاقية أو اعتبارات إنسانية هو الذي يفتح الطريق ليلعب الدين دوراً هاماً في الحياة الإنسانية المعاصرة؛ إذ بالنأي عن صراع القيم وتحاشيه يستطيع الدين أن يمنح الحياة الإنسانية المعنى الذي تفتقده، وهو الحل الذي يلجأ له المتدينون. وهي أيضاً الحاجة التي فتح لها تيار ما بعد العلمانية قلبه وعقله متخذاً موقفاً أيجابياً من الدين مفسحاً المجال له في المجال العام بعد أن كانت العلمانية لا ترى له وجوداً إلاّ في المجال الخاص باعتباره شأناً شخصياً.

لقد تطورت الدولة الدستورية في مجتمعات الحداثة ضمن تقاليد العقد الاجتماعي التي تعتمد على العقل الطبيعي، أي تعتمد على حجج عامة متاحة، افتراضاً، بالتساوي لكل الأشخاص. هذا الافتراض بوجود عقل إنساني عام يشكل أساس التبرير للدولة العلمانية التي لم تعد تعتمد على الشرعية الدينية؛ كما يشكل أساس الليبرالية السياسية عند جون رولز. هذه الدولة الدستورية وبتوفيرها لحرية العقيدة دستورياً هي الأجابة السياسية المناسبة لتحدي التعددية الدينية ولكن هذه الحرية الدينية مشروطة، كما يرى رولز، ليس فقط بفصل الدين عن الدولة وإنما أيضاً بالالتزام باستخدام العقل العام، أي الالتزام بالواجب المدني الذي يستدعي بالضرورة أن يدعم المواطنون المبادئ والسياسات التي يدافعون عنها ويصوتون لها بقيم العقل العام، أي أن يدعموها بحجج سياسية وعلمانية فقط حتى ولو كانت تلك المبادئ والسياسات جزءاً من عقائدهم الدينية الشاملة؛ بل إن هذه الحجج السياسية والعلمانية يجب أن تكون من القوة بحيث توجه سلوك المواطن في الشئون السياسية باستقلال تام عن دوافعه الدينية (Habermas, J. 2006: 4-7). إلاّ أن هذا التصور يصطدم بالسمة الشاملة للعقيدة الدينية التي تعارض أي تأسيس لما هو سياسي على أساس معرفي مختلف، فمثلاً يشكل تأسيس القضايا التي ترتبط بالمسائل الأساسية للعدالة على قواعد دينية جزءاً من العقيدة الدينية ومطالبة المتدين بأن يؤسس هذه القضايا على أساس معرفي آخر تنتهك حقوقه

الأساسية في أن يتبني شكل الحياة الذي يختاره (Habermas, J. 2006: 8-9). إن العلمانية تتحول إلى دين آخر يتصف أيضاً بالشمولية إذا أجبرت المواطنين ومنظماتهم المدنية على تطبيق مبادئها في المجال السياسي العام.

ويرتفع هذا التناقض في الحياة المعاصرة نتيجة لأن المواطن المتدين لم يعد يعيش في مجتمع متجانس دينياً ولا ضمن دولة تكتسب شرعيتها من الدين ومن ثم فإن مسلمات عقيدته الدينية تكون دائماً متشابكة مع اعتقادات علمانية الطابع وقابلة للمراجعة والنقد. وتحت وطأة هذا التشابك مع اعتقادات قابلة للتكذيب فقدت المسلمات الدينية في الحياة المعاصرة حصانتها المزعومة وخضعت لإملاءات وشروط التفكير المعاصر. ففي البنية المتمايزة للمجتمعات الحديثة تخضع المسلمات الدينية لضغط متزايد من التفكير والتأمل. ولكن وحتى إذا صح ذلك فإن المواطن المتدين يتحمل العبء العقلي والنفسي لمتطلبات الفصل المؤسسي بين الدين والسياسة، فهو مطالب دون غيره من المواطنين بإعادة تأسيس قناعاته الدينية في مجال معرفي آخر رغم أنه قد لا يعرف غير اللغة الدينية، وقد لا يرغب في غيرها، وقد لا يملك المعارف ولا القدرات التي تمكنه من الارتباط بمجال معرفي آخر. إن حل هذه المعضلة يقع في قبول التعبير الديني في المجال العام ولكن بشرط الاعتراف بضرورة الترجمة المؤسسية لهذه التعبيرات بحيث يدرك ويقبل أي مواطن أن التعبيرات الدينية يمكن أن يتم استخدامها في المجال العام غير الرسمي فقط أما في المؤسسات، أي في البرلمان والمحاكم والوزارت والإدارات، فلن تقبل إلاّ التعبيرات العلمانية؛ على أن لا يقع العبء العقلي والنفسي لهذه الترجمة المؤسسية على المواطن المتدين بل يجب أن تتم بمشاركة الجميع(Habermas, J. 2006: 9-11). هذه الحل هو وحده الذي يضمن حرية المعتقد الديني دون أن يتم فرض عقيدة دينية ما على الآخرين ويضمن كذلك ألاّ يتم فرض العلمانية على المتدينين بل تكفل لهم حرية التعبير الديني عن أنفسهم في المجال العام.

ومن الناحية المعيارية للحداثة لا يمكن للدين أن يدخل المجال العام إلاّ بقبوله بالتمايز بين المجال العام والمجال الخاص وبالتالي قبوله بمبدأ حرية المعتقد، وفي

هذه الحالة يمكن تبرير دخول الدين المجال العام لا لحماية حريته الدينية وحسب بل لحماية كل الحريات والحقوق الحديثة، لا سيما الديمقراطية وحقوق الإنسان، و لمساءلة ادعاءات المجالات المتمايزة باستقلالها المطلق وانتظامها وفقاً لمبادئ التمايز الوظيفي دون اعتبار للأخلاق ولما هو إنساني، و لحماية الحياة الدنيوية من الانتهاك المتسعف للدولة وتدخلها الإداري أو القانوني غير العادل (كازانوفا، خ. 2005: 90- 91).

إن الصراع بين المذاهب الدينية ورؤيات العالم المختلفة في مجتمعات الحداثة، والتي يزعم كل منها أنه يقدم التفسير الصائب لموقع الإنسان في هذا العالم، لا يمكن أن يتم حله في المستوى المعرفي؛ وإذا ما اخترق هذا التنافر أسس التكامل المعيارية والقيمية بين المواطنين فإن المجتمع السياسي سيتفكك إلى أجزاء غير قابلة للالتئام والمصالحة وستتعايش هذه الأجزاء على الأسس غير المستقرة للحلول المؤقتة (Habermas, J. 2006: 13). ولذلك فلا بد من أن توفر الدولة أسس التكامل السياسي بين المواطنين بأن تقوم دولة دستورية ديمقراطية تحفظ إجرائياً حقوق كل المواطنين دون أن تتبنى مذهباً دينياً أو رؤية ما للعالم.

المراجع:

- Habermas, Jurgen. (2006). "Religion in the Public Sphere". translated by Jeremy Gaines, European Journal of Philosophy, Blackwell Publishing, 14(1), 1-25
- Habermas, Jurgen. (2003). "The Future of Human Nature". Translated by Max Pensky and others, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jurgen. (1998a). "Between Facts and Norms". Translated by William Rehg, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jurgen. (1998b). "Knowledge & Human Interests". Translated by Jeremy J. Shapiro, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jurgen. (1989). "The Theory of Communicative Action, Volume 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason". translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jurgen. (1984). "The Theory of Communicative Action, Volume 1, Reason and Rationalization of Society". Translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.

- كازانوفا، خوسيه. (2005). الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة بجامعة البلمند، مراجعة الأب بولس وهبة، الطبعة الأولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

التأويلية منهجا لقراءة النص الديني عند نصر حامد أبو زيد.

حيرش بغداد محمد

باحث بمركز البحث في الأنثروبولوجية

الثقافية والاجتماعية، وهران.

Resumé:

L'ensemble des travaux du penseur Egyptien contemporain Nacr Hamid Abouzid font du texte religieux (le Coran) un terrain, pour appliquer la méthode Herméneutique empruntée aux sciences sociales qui ont vues le jour en occident. L'herméneutique apparaît comme une interprétation du texte en relation avec le vécu de l'interprétateur et avec les conditions historiques, d'ou le texte c'est émergé, cette interprétation est détachée de tout ce qui est métaphysique, et de tout se qui échappe à la compréhension scientifique. Il ne s'agit plus de comprendre le texte, mais il s'agit à travers le texte de comprendre les causes qui empêchent la civilisation Arabo-Musulmane d'aller en avant. Le texte ne doit plus révéler une intention métaphysique, mais il doit par son historicité aider l'être humain à comprendre le monde, et à le modifier.

لقد تطور التأويل حديثا ليصبح تأويلية أو هرمينوطيقا مستخدمة عند أبو زيد كأداة أساسية تضفي على النص الديني صبغة علمية. إن القراءة العلمية التي يقترحها أبو زيد فتتوجه إلى النص في تاريخيته وتهمش بالتالي المتعالي، والمشكلة في هذه الحالة أن هذه التاريخية تحجب لحظة التأسيس باعتبارها وحيا. لا يمكن أن نتصور والحالة هذه أن التأويل هو الوسيلة الوحيدة للإجابة على كل الإشكاليات الموجودة في التراث أو تجاوز تناقضات العقل والنقل، لأن هناك عوائق تقف أمام الممارسة التأويلية كالعائق الأنطولوجي المرتبط بنية ومقصد المتكلم.

1. مفهوم النص الديني وتاريخيته:

يشتغل أبو زيد على النص الديني، والتعريف الذي يعطيه للنص في حدود الثقافة العربية الإسلامية يختلف عن تعريف غادامير أو بول ريكور (أبو زيد، ن. 1995 : 150) يعتبر غادامير أن كل خطاب مثبت نص، النص شيء ثابت ومثبت في ذاته على صورة نسيج القماش، وهذا يعني أن النص منظم بطريقة تجعل كل أجزاء

الخطاب مترابطة ومثبتة بشكل نهائي (ريكور، ب. 1988 : 37) الفرق بين النص والكلام، أن النص سلاح يقاوم الزمن والنسيان. النص الديني على خلاف النصوص الأخرى لا يبحث عن الحقيقة، بقدر ما يفرض حقيقته لمصدره الإلهي. مفهوم النص كما ساد في الثقافة العربية الإسلامية، عند الشافعي أو ابن خلدون يدل على الوضوح، لذلك فإن لفظ النص لم يكن يطلق إلا على القرآن الكريم، وهذا الوضوح لا يحتمل لا الاجتهاد ولا التأويل. إلا أن النص في الكتابات المعاصرة يرتبط بفعل القراءة، والقراءة نفسها تأويل.

وجود النص في الثقافة والواقع بقطع النظر عن أي وجود له في اللوح المحفوظ يسمح بإمكانية دراسته علمية من خلال الثقافة، والقرآن كرسالة يحتاج إلى طرفين مرسل ومرسل إليه، والمرسل في هذه الحالة هو الله الذي لا يخضع لشروط الدراسة العلمية، عكس المتلقي الذي يعيش واقعا تاريخيا محددا.

يعتمد أبو زيد في قوله أن النص منتج ثقافي على عدة حجج منها :

- القرآن الكريم يشير إلى نفسه بمفهوم الوحي والأساس الثقافي له يعود إلى أن الشعر والكهانة في الجاهلية كان مردهما إلى الجن وفق مسار أفقي، لأن كلاهما (الجن والإنسان) كانا موجودين على الأرض، لذلك لم ينظر العرب إلى الوحي على أنه ظاهرة مستحدثة أو خارقة للعادة (أبو زيد، ن. 1998 : 34)
- النص تشكل خلال ثقافة شفاهية لم يكن للتدوين فيها دور يذكر(أبو زيد، ن. 1998 : 67).
- استجابة الوحي لأحوال المرسل إليه والمتلقي الأول كما رأى ذلك إسماعيل الحسني (الحسيني، إ. 2000 : 134)
- نزول القرآن منجما لم يكن هدفه إلا مراعاة الأسباب والوقائع. هذا ما يؤكده مالك بن بني كذلك (بن نبي، م. 1987 : 181)
- الإعجاز القرآني يتلاءم مع القيم الثقافية السائدة لأن العرب كانوا معروفين بالقدرة على البيان. فأثبت القرآن إعجازه على هذه الأرضية (بن نبي، م. 1987 : 61) ولما رأى المعتزلة أن اللغة إنتاج بشري، وأن القرآن نزل بها وهو معجز،

فإن الإعجاز يمكن أن يدركه العقل ويسلم به من خلال قوانين اللغة، التي حددها القاضي عبد الجبار في ثلاثة:

- الإبدال الذي تختص به الكلمات (المواضعة).
- الموقع الذي يختص بالتقديم والتأخير.
- الإعراب (القصد) الذي يختص بالموقع النحوي للكلمة في عبارة ما (الحركات).

إن كانت هذه التاريخية هي الميزة الأساسية للنص أثناء تشكله، فما هو منهج القراءة المناسبة له؟

يقترح أبو زيد منهج القراءة السياقية (أبو زيد ،ن. دوائر الخوف: 203) والنص الديني له سياقين:

- سياق داخلي يتحدد فيه المعنى من خلال النظم.
- سياق خارجي من حيث أن هذا المعنى هو نتاج الثقافة والواقع.

هناك مستويات عديدة للسياق يجب مراعاتها في المنهج المقترح وهي:

- سياق ترتيب النزول
- سياق السرد
- مستوى التركيب اللغوي

إن إثبات هذه التاريخية يبرهن فعلا على إمكانية معرفة كل ما أراد الله قوله وبطريقة موضوعية وفق تأويل جدلي مادي. رغم أن أبو زيد ينطلق من مفهوم معاصر للنص، إلا أنه لا يرى فيه نسيجا تكون فيه كل أجزاء الخطاب متكاملة ومترابطة فيما بينها، بل يعتبر القرآن من حيث ترتيب التلاوة غير متجانس، بحيث لا يمكن فهم أي من أجزاءه إلا من خلال سياقها العام. يتساءل أبو زيد إذا لم تكن بعض أجزاء النص قد أسقطت أو نسيت مما سيزيد في إفقاد النص تماسكه (أبو زيد، ن.1998: 133) ورغم أن هذا يبقى مجرد تساؤل، إلا أنه يحمل في باطنه تأكيدا على حصول مثل هذا السقوط. في حين أن تدوين القرآن قضية مفروغ منها

عند كثير من المفكرين، كابن نبي الذي يرى أن عملية تدوين القرآن كانت ملازمة لنزول الوحي (بن نبي، م. 1987 : 103)

ينتقد أبو زيد أركون لتمسكه بالوحدة الكلية للنص (أبو زيد، ن. 2000 : 120). إن رفض أبو زيد لكلية النص يرجع إلى طبيعة الدراسة العلمية التي تتوجه نحو التجزيء والتحليل، مما يؤدي في النهاية إلى إفقاده كل سلطة، والحكم بانتهائه مع انتهاء الوقائع التي أنتجته.

2. مشروعية التأويل والتفسير:

لقد كان التأويل سائدا في الثقافة العربية الإسلامية وقد كان له الأسبقية الدلالية، لأن القرآن الكريم ورد فيه مصطلح التأويل سبعة عشرة مرة، أما التفسير فلم يرد إلا مرة واحدة. تراجع التأويل واكتسابه دلالات سلبية كان نتيجة تطور الأوضاع السياسية، وظهور الفرق التي كانت تبحث عن المشروعية السياسية لتأويل النص الديني تأويلا يتلاءم مع طموحاتها. من بين التعريفات المقدمة للتأويل نجد أن التفسير مفهوم أساسي منها (أبو زيد، ن. 1995 : 159-160). غالبا ما يكون التأويل هو فعل العبور والسفر من الظاهر إلى الباطن، عكس الاتجاه الذي يميز بين النصوص الواضحة المحكمة والنصوص الغامضة أو المتشابهة عندما يتعلق الأمر بالنص الديني المؤسس. أبو زيد يثبت ندرة النصوص القاطعة الدلالة، بسبب طبيعة اللغة التي تعتمد على التجريد والتعميم، والمقصود بالتجريد هو أن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة محض عقلية، أما التعميم فراجع إلى إمكانية استخدام اللفظ الواحد في عدة معاني تبعا لقصد المتكلم.

عندما حصل أن فكر الفلاسفة واللغويون في اللغة امتزج تفكيرهم بكثير من الأطروحات الكلامية، والمراد معرفته هو كيف أثرت المشكلات الكلامية داخل اللغة العربية على التأويل الذي ينطلق هو بدوره من اللغة ليجد مبررا لمشروعه، وبالتالي: ما نتائج هذه العلاقة بين اللغة وعلم الكلام على الممارسة التأويلية وعلى تطور اللغة فيها بعد؟

إن علاقة الإنسان بالعالم والتفاعل المستمر بينه وبين ظواهر الطبيعة المختلفة تولد نمطا معينا من الوعي، مشكلة هكذا ثقافة ما، واللغة هي النظام المعبر عن هذه الثقافة، وهي كنظام تتحدد من خلال العلاقة الموجودة بين الألفاظ (الدال) وما يشير إليه من تصورات ومعاني موجودة في الذهن، وما يقابل هذه المعاني من معطيات حسية (المدلول). لقد اهتم علماء الكلام بطبيعة العلاقة بينهما، من خلال هذه الإشكالية: هل ما يربط بينهما يرجع إلى مجرد علاقة اعتباطية أم أن هناك أصول قبلية لهذه العلاقة؟

يرى أبو زيد أن هناك اتجاهين أساسين هما: "اتجاه عباد بن سليمان الذي يرى أن الألفاظ تدل على معانيها بدواتها، والاتجاه الآخر الذي يضم الاتجاهات الفرعية كلها وهو الاتجاه الذي يرى أن العلاقة بين الألفاظ ومعانيها علاقة وضعية" (أبو زيد، ن. 1995 : 69) معنى أن الألفاظ تدل بذاتها، أي أن هناك تطابق بين اللفظ والمعنى. أما العلاقة الوضعية فتدل على المصدر البشري للغة، فالاتفاق والاصطلاح هما اللذان جعلا الناس يختارون ألفاظا معينة للدلالة على معاني معينة، مما يبرر تعدد اللغات.

إن القول بكلتا العلاقتين له صلة بالخلاف الذي حدث بين المعتزلة والأشاعرة حول قدم القرآن أو حدوثه، فالقرآن أنزل باللغة العربية، والقول بقدمه أو حدوثه يؤثر على إشكالية أصل اللغة وعلاقة الدال بالمداول، وقدم اللغة يعني أن مصدرها إلهي، وحدوثها يعني أن مصدرها إنساني. استدل المعتزلة على حدوث اللغة بأن ميزوا في الذات الإلهية بين صفتين: قديمة ومحدثة، أو بين صفات الذات، وصفات الفعل (أبو زيد، ن.1996 : 71). أما الأشاعرة فقد ميزوا بين نوعين من الكلام: كلام نفسي عبارة عن معاني، والكلام كقول باللسان. القرآن إذا كمعنى قديم، وكقول باللسان محدث، وهذا ينسجم مع موقفهم التوفيقي بين العقل والنقل (أبو زيد، ن.1999 : 74) والاصطلاح على اللغة عند الأشاعرة هو مضاف إلى أصلها القديم كمعاني قائمة في النفس.

تمثل المواضعة الجانب الاجتماعي لإنتاج اللغة، ويضيف المعتزلة إلى المواضعة القصد لكي تكتمل الوظيفة الدلالية للغة (أبو زيد، ن.1996 : 86) والقصد يتضمن الجانب الفردي والإرادي في عملية إنتاج اللغة، ويؤكد أن العلاقة بين الدال والمداول هي علاقة انفصال لا يربط بينهما إلا قصد المتواضعين. إن الانفصال موجود على مستويين: مستوى اللفظ والمعنى ومستوى العبارة والمعنى. المستوى الأول ناتج عن قصد المواضعة (الجماعة)، والمستوى الثاني ناتج عن قصد المتكلم (الفرد)، وفي كلا الحالتين هناك ممارسة للحرية عند إنشاء اللغة.

لقد وظف المعتزلة التأويل كوسيلة لتجاوز تناقض العقل مع النص (أبو زيد، ن.1996 : 194) نتيجة التعامل مع النص الديني كوحدة كلية متصلة الأجزاء، مما أوهم بأن هناك تعارضات بين بعض أجزاء النص، فتوجه التأويل إلى إزالتها. في حين أنها لم تكن ناشئة إلا عن عدم ترتيب القرآن على حسب نزوله (أبو زيد، ن.2000 : 120) الاختلاف صفة ملازمة للنص إذا سلمنا أنه ليس وحدة كلية، حينها يمكن التكلم من اختلاف وليس عن تناقض، وبالتالي ليس من الضروري في هذه الحالة اللجوء للتأويل، بل يكفي معرفة الواقع وتتبع حركته، وحصر الأسباب المختلفة والمتغيرة التي استدعت في كل مرة نصوصا مختلفة.

لا يرى أبو زيد تناقضا بين التأويل والتفسير، ويهدف أبو زيد من وراء هذه المصالحة تجاوز الخطاب الديني المعاصر الذي يحاول أن يعلي من شأن التفسير، ولكن أبو زيد يعطي للتأويل وظيفة اجتماعية تتمثل في خدمة مصالح الأغلبية مع مراعاة مقاصد الشريعة، لأن الفكر الديني المعاصر لم يعد يخدم إلا أقليات. إن البحث عن إعطاء مشروعية للتأويل ليس إلا نتيجة رفض بعض الاتجاهات وخاصة الظاهرية منها لأهم المبررات التي تعطي للتأويل مشروعيته وخاصة منها :

- إنكار حدوث الكلام الإلهي، وبالتالي إنكار المواضعة اللغوية.
- نفي المجاز عن النص الديني، فهو كذب لا يصدر إلا عن من تضييق به الحقيقة.
- عدم استخدام العقل في فهم النص الديني لأنه أداة قاصرة.

يقول أبو زيد: "وفيما يتعلق بقضية المجاز نرى الخطاب الديني السائد والمهيمن إعلاميا... ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة المجاز نفيا تاما وكاملا" (أبو زيد، ن. 1995: 210-211) فكل ما ورد من أوصاف مثلا عن الآخرة أو عن الله يجب أخذها بمعناها الحرفي، وفي نفس الوقت يكون كل ما يقع عالم الحس على سبيل المجاز. لتجاوز هذا الموقف لا بد من التأكيد على أهم الأسس التي يقوم عليها التأويل وخاصة عند المعتزلة ومنها:

أ. المشروعية اللغوية:

يؤكد تعريف ابن رشد للتأويل العلاقة القائمة بين المجاز والتأويل (ابن رشد. 1982: 34) لكن للمجاز حدود ترتبط بالممارسة الاجتماعية، أي على ما تواضع الناس وتعارفوا على أنه من المجاز. إلا أن المعتزلة وتسعوا مجال المجاز إلى القرينة العقلية (العدل والتوحيد) وهي أشد دلالة عندهم من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام.

ب. مشروعية الاختلاف:

الشرع يشمل على جميع أنحاء طرق التصديق، لأنه موجه للناس كافة. هذا ما يفسر ورود الظاهر والباطن في الشرع بحسب التعددية الموجودة في البشر الذين يتساوون من جهة أنهم كلهم مخاطبون بالوحي، ومختلفين من حيث تباين قدراتهم في التصديق، فالهدف واحد لكن الوسائل مختلفة، والتأويل أحدها.

3. من التأويل إلى التأويلية.

" التركيز على علاقة المفسر بالنص هي نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمينوطيقا. مصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)" (أبو زيد، ن. 1999: 13) ويعرفها جوس قائلا: " أن الكلمة اليونانية Herméneiun يمكن من وجهة النظر المفرداتية أن تعني ثلاثة أشياء: التعبير، والشرح والترجمة" (جوس، ه.1988: 56). يعود الفضل لـ شيلر ماخر الذي نقل الهرمينوطيقا من المجال اللاهوتي إلى مجال النصوص الأخرى

لتكون علما أو فنا في تحليلها وفهمها، ولتقرب القارئ من الفهم الصحيح للنصوص وتجنبه بالتالي سوء الفهم. يتساءل أبو زيد في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل": كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني وهل يمكن للعقل أن يصل إلى القصد الإلهي المتضمن في النص الديني؟ لأن كل نص له خصيتان تتعلقان بطبيعته اللغوية، فهناك جانب موضوعي مرتبط بالإنتاج الاجتماعي للغة والتي تجعل الفهم ممكنا، وهناك جانب ذاتي خاص بقصد المؤلف وطريقة استخدامه للغة، فكيف يمكن مع هذه الطبيعة المزدوجة للغة تحقيق فهم موضوعي بالنص؟

يرى دلتاي أن تحقيق ذلك يكون بواسطة التجربة الذاتية التي تسمح بالفناء والتغلغل في الموضوع. التعبير هو الذي يعطي التجربة الذاتية موضوعيتها فينقلها من الداخل إلى الخارج، وهذا الجانب الخارجي يمكن أن يشاركنا فيه الآخرون. إن اللغة تدخل ضمن الرموز المحسوسة التي تكشف عن فكر المؤلف وتسمح للقارئ عيش نفس تجربة المؤلف، فالمشاركة تمس اللغة وتمس المقاصد العميقة (غادمير، ج. 1991 : 260) لكن أبو زيد لا يتوقف عند دلتاي لأن هذا الأخير يؤسس لعملية الفهم كما يمكن أن تحصل بين الناس، والتعاطف لا يتم إلا بين إنسان وآخر، في حين أن أبو زيد يريد أن يؤسس فهما موضوعيا بالنص الديني الإلهي المصدر، لذلك يتحول بتفكيره إلى غادامير (أبو زيد، ن.1999 : 49). فما هو هذا المنظار الجدلي المادي الذي يسمح بإعادة النظر في علاقة المفسر بالنص؟

ليحقق أبو زيد الفهم الموضوعي بالإسلام وبالنص الديني خاصة، قام باستبعاد المرسل (اللّه) من مجال التحليل والدراسة، لأن اللّه ليست موضوعا يمكن أن يخضع لمنهج التحليل العلمي لطبيعته الميتافيزيقية. وهكذا لم يبق لأبي زيد إلا طرفين هما القارئ والنص أو الذات والموضوع، وقد قام بالتأكيد على التفاعل والحوار الموجود بينهما. فهمنا لنص أدبي حسبه لا تعني فهم تجربة المؤلف، بل تعني فهم تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال النص. رغم أن النص من إنتاج الثقافة عاد لاحقا ليصبح المرجع الذي تقاس عليه كل النصوص الأخرى. يهدف أبو

زيد من وراء هذا الطرح إثبات أن التاريخ من إنتاج البشر وأن الإنسان يملك مصيره بيديه. يؤكد أبو زيد على دور القارئ الذي ليس مطالبا بالإنصات السلبي. بالإضافة إلى تجربة الوجود التي يكشف عنها النص، هناك التجربة الحاضرة للقارئ التي تؤدي إلى تعديل معاصر للنص يتصوره أبو زيد من خلال الأحكام الجديدة المطلوب من العقل إبداعها في ظل شروط تاريخية محددة.

إن خطاب أبو زيد عموما موجه لنقد الخطاب الديني وكشف آلياته، وهو من خلال عمله هذا يقوم بتجريده من سلطة النص، ومن السلطة السياسية، ومن سلطة الحقيقة المطلقة.

- التأويل الذي يمارسه أبو زيد لا يخرج عن "صراع التأويلات" (ريكور، ب. 1965 : 35-36) تأويل أبو زيد للنص الديني لا يتجاوز محاولة إزالة الأوهام التي علقت بالمعنى، وخاصة وهم اعتبار أن عالم الطبيعة مجاز وأنه لا حقيقة خارج حدود العالم الميتافيزيقي.

- لا يمكن اعتبار أن التأويل هو الوسيلة الوحيدة للإجابة على كل الإشكاليات الموجودة في التراث أو تجاوز تناقضات العقل والنقل، لأن هناك عوائق تقف أمام الممارسة التأويلية كالعائق الأنطولوجي (حرب، ع. 1995 : 30) أي أن مشكلة التأويل كامنة في جعله النص مفتوحا بصورة تمكن القارئ من قراءة كل ما يريده، مما جعل علي حرب يتجاوز المنهج التأويلي القائم على ثنائية الظاهر والباطن. مشكلة النص في نظره لا تكمن فيما يخفيه ولكن فيما يظهره، فيسمح له ذلك بأن يحجب ذاته.

- إن إقامة حوار مع النص اعتمادا على أطروحات غادامير لا يحمي صاحبه من أشكال العنف الذي يمكن أن يتعرض له من طرف الخطابات الأخرى. وهذا ما أوضحه ريكور عندما أجرى مقارنة بين هبرماس وغادامير (أفاية، م. 1991 : 77) مبينا اهتمام غادامير بالشروط الداخلية التي تعيق الفهم، في حين أن هبرماس يهتم بالشروط الخارجية التي تؤدي إلى انحراف التواصل أو التفاهم. بالإضافة إلى أن حوار غادامير يتم بين القارئ والنص، أما المثل الأعلى المنظم للتواصل عند هبرماس

فيتمثل في الإجماع أو المشاركة في تأويلات مشتركة، ولذلك يشترط في التأويل قابليته للتوصيل (أفاية، م. 1991 : 204) ويتكلم هبرماس على عقلانية تواصلية قائمة على الخطاب البرهاني الذي يحفز على خلق اتفاق بدون ضغوط بواسطة الإجماع وفق شروط ديمقراطية.

- يرى علي حرب أنه من التناقض اعتبار أن الوجود الميتافيزيقي للنص يشوش على إمكانية فهمه العلمي، فأبو زيد قد ضحى بالنصوص لصالح الواقع المزعوم، في حين كان له هدف آخر خصوصا عندما ميز بين النصوص والسلطة التي يضفيها العقل على هذه النصوص (أبو زيد، ن. 1995 : 183) خطاب أبو زيد يناهض الأصولية، لكنه يقف على أرضها (حرب، ع. 1993 : 219) كما أن أبو زيد ليس أول من مارس القراءة التاريخية أو القراءة السياقية.

يبقى أن نتساءل إذا ما حقق أبو زيد الوعي العلمي والموضوعي بالإسلام وبالقرآن؟ وفي هذا الإطار يتساءل كذلك جابر عصفور قائلا: " كيف نسقط البعد الاجتماعي لمصلحة الأمة على البعد المعرفي للوعي الذي يسوغ هذه المصلحة دون أن نقع في الإيديولوجيا؟" (عصفور، ج. 1994 : 58) وهذا البعد الاجتماعي يتمثل في مراعاة مصالح الأغلبية وفق مقاصد الوحي، ورفض التأويل الذي يراعي مصالح الأقلية أو يبرر سلوك الحاكم. بالإضافة إلى أن هناك انحياز واضح للمعتزلة وللعقل على حساب النقل. في الأخير فإن خطاب أبو زيد ينتج نوعا من الواقعية ترى أن النصوص هي نتاج الواقع، في حين أن النص حسب الفلاسفة المعاصرين مُلزم بأن يواصل صموده إزاء الوقائع. يميز علي حرب بين "الواقعية" و"الوقائعية" (حرب، ع. 1995 : 20) النص الديني إذا يحتاج إلى هذه الوقائعية لكي يتميز عن بقية النصوص الأخرى داخل الثقافة السائدة.

المراجع:

- ابن رشد (1982) - فصل المقال- ب.ط، تقديم وتعليق: الشيخ أبو عمران والأستاذ جلول البدوي- الشركة الوطنية للنشر والتوزيع (الجزائر).
- أبو زيد نصر حامد (1995) - إشكاليات القراءة وآليات التأويل - ط1، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (1995) – التفكير زمن التكفير – ط1، سينا للنشر.

- أبو زيد نصر حامد (1995) - النص، السلطة، الحقيقة- ط1، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (1998) - مفهوم النص- ط4، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (1999) - إشكاليات القراءة وآليات التأويل- ط5، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (1999)- دوائر الخوف- ط1، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (2000)- الخطاب والتأويل- ط1، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (1996) - الاتجاه العقلي في التفسير - ط3، المركز الثقافي العربي.
- أفاية محمد نور الدين (1991) - الحداثة والتواصل - ط1، إفريقيا الشرق.
- بن نبي مالك (1987) – الظاهرة القرآنية - ط4، ترجمة: عبد الصبور شاهين- دارالفكر.
- جوس هانز روبرت (1988) - مقال: علم التأويل الأدبي حدوده ومهماته- مجلة العرب والفكر العالمي ترجمة: بسام بركة، مركز الإنماء القومي.
- حرب علي (1993) - نقد النص – ط1، المركز الثقافي العربي .
- حرب علي (1995) - الممنوع والممتنع - ط1، المركز الثقافي العربي.
- حرب علي (1995)– الممنوع والممتنع – ط1، المركز الثقافي العربي.
- الحسيني إسماعيل (2000) مقال: المقاربة السجالية لمفهوم "أمية الشريعة" في الفكر المقاصدي- مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة، العدد 25، يناير.
- ريكور بول (1988) – مقال: النص والتأويل - ترجمة: منصف عبد الحق. مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3.
- Gadamer .H.G (1991) . *L'art de comprendre* - traduit par .Isabelle Julien et autre - Edition Aubier - France.
- Paul Ricœur (1965). *De L'interprétation*- Edition du seuil.

مقاربة منهجية لتحليل الخطاب الديني، المركز المركب

د. بدر المقري،

جامعة محمد الأول،

وجدة (المغرب).

Résumé :

On ne saurait mettre assez de critères pour réaliser une approche méthodologique de l'analyse du discours religieux.

Beaucoup d'outils méthodologiques, dans le domaine de cette approche, se rapportent à la déconstruction, concernent plusieurs champs épistémologiques.

Saisissant est intérêt nous espérons pas cette approche faire œuvre utile dé dévoiler grandes problématique :

1) la géographie non définie.
2) La lecture / le relecture.
3) Les structures de la re-transformation.

نتوسل في إدراك ماهية (الخطاب) بالمنطلقات الآتية:

أ- الخطاب ظاهرة إدراكية.

ب- مكونات الخطاب غير متحولة في كلياتها.

ت- تقاطع جملة من العلوم في مساحة الخطاب.

وقد يكون انحرافا عن المقصود، الظن بأن مبتغانا إنما ينحصر في دلالة الكلمة أو أجزاء الخطاب لإدراك التأويل الدلالي، إن المقصد الرئيس هو تركيب أجزاء الخطاب والدلالة باعتبار ثنائية المركز (الغرب)، والطرف أو الهامش (الشرق).

فإذا استقصينا غرض الغرب، فإننا نأخذ من كثب اعتبار خطابه الكلي جزءا من تداخل الناس. فباب ثنائية (الذات) و(الآخر) في هذا الخطاب غير مبهم، ومصادر قانون المركز والهامش فيه واضحة. وبالإمكان أن ندرك كيف يوظف الغرب قاعدة المركز، في قراءة الشرق حضاريا وثقافيا، والإحاطة بأوصاف تلك القراءة محيطة- ولاشك- على ترابط الثنائيات الآتية:

(الغرب/الشرق) في موازاة [(المركز/الهامش)] في موازاة [(الغالب/المغلوب)].

والمدار في هذه الثنائيات الست على فضاءات الحضارة، والثقافة، والتراث، إذ يتوقد الغرب (المركز◆ لصناعة صورة الشرق [(الطرف أو الهامش)]، من خلال إعادة الخطاب الغربي تشكيل فضاءات (الحضارة- الثقافة- التراث)، وقراءتها بأدوات ومناهج ورؤى نابعة أولا وأخيرا من خصوصيات المركز.

وإذا كان شأن الأستاذ محمد أركون أن يتساءل قائلا: (لماذا نعود إلى ذلك الصراع الذي يغيظ البعض، ويزيد من الخلط وسوء الفهم فيما يخص الروابط بين الشرق والغرب... لماذا نعرض أنفسنا للتهكمات؟) (محمد أركون. 1981: 11)، فإن الأنفع - والله أعلم- هو إظهار الكفاية في قراءة خطابات الغرب من الداخل. ونقصد بذلك تقصي الغاية في دراسة تلك الخطابات من حيث أصولها وقواعدها النظرية، والنسقية، والقيمية. وقد يسهل الاقتناع بأن قراءة تلك الخطابات من الخارج لا تتجاوز في المآل حدود التوسل بأدوات منهجية ثابتة من قبيل: الانتقاء، والتقسيم، والرد القائم على تعقب السقطات والعثرات.

وإذا كان توظيف مثل هذه الأدوات صالحا في بعض الاستثناءات، فإن الأصل- ولاشك- هو أن قراءة خطاب (المركز) من الخارج تمنع إلحاق فروعه بأصوله، وتحقيق أصوله من فروعه. ولا يختلف إثنان في أن عدم إحكام وجه الطلب، لا يعين على تحصيل المطلوب، ولذلك تلج قراءة الخطاب الغربي من الخارج، في دائرة الغلو في الغالب، وتكون آراء وأحكام معتمديها، مثناة على الأرجح. ومن أمارات التقليد اللائحة، أخذ أعمال الغربيين من غير استناد لعلامات في أصحابها، ولا وجوه في مقولاتهم، لعدم امتلاك المهتم ناصية ناصية لغة الغربي الأم.

إن الرفض المطلق للغرب لم يحل دون نفوذه، وهو ما يعطينا اليقين بأن قراءة الخطاب الغربي، قراءة نقدية وفلسفية وعلمية، لا تكفي بمفردها للتحرر من سلطة الغرب، إذا لم تتصف بالوعي (نور الدين طاهري. 2000: 9). ولا شك في أن هذا المبتغى شرطه الرئيس هو إدراك آليات النص الغربي، النظرية، والتحليلية، والتفسيرية، والمنهجية.

ولعل هذا يتناول بالأدوات الآتية:

أ- معرفة قوام الخطاب الغربي ذاتيا وموضوعيا.

ب- اعتبار البحث في وسائل الخطاب الغربي، والنظر في أجزائه ومكوناته ضابطين رئيسيين في نقد النص الغربي.

ت- واجبات النظر العلمي، بمعنى التماس أدوات الأحكام من داخل الخطاب الغربي، ما دام استنباط المنهج يتم من الداخل، وليس من الخارج.

المبحث الأول: هل هناك جغرافيا مجردة؟

صرح Nicolas Sarkozy للقناة الفرنسية (France 2) في مائدة مستديرة عرضت ليلة الخميس 30 نونبر 2006:

« On ne doit pas parler d'un islam en France, on doit franciser l'islam… »

وما يهمنا في هذا التصريح، هو التذكير بأن للغرب خطابات معرفية مرتبطة بسياقات حضارية محددة، ومرهونة بقوانين، ومفاهيم، وتصورات ورؤى، هي من صميم فضائه، ومن الطبيعي أن تكون دلالة اللفظ من الفواتح المعرفية، لئلا تنحرف عن ثوابت الخطاب، فدلالة اللفظ إذن لا تتأخر بتة عن قوانين ذلك الخطاب، بل هي تالية لها دائما.

وإذا كان الخطاب الدارس (الغرب) يقرأ الخطاب المدروس (الشرق) من موقعي ثنائية (المركز) الهامش)، و(الغالب/ المغلوب)، فإن الملتمس لا يأخذ غالبا إلا بأن تجعل دلالة الألفاظ طوع المجال الحضاري الغربي.

فالخطاب الدارس ضليع باقتلاع دلالة اللفظ من نسيجها الأصلي في الخطاب المدروس، وضمها على نسيجه الخاص بعد تطويعها، لتكون مطابقة للمجال الحضاري الجديد. ووقت ذاك يمكن قراءة الخطاب المدروس، بأدواته الأصلية بعد تحولها على لبنة من لبنات خطاب (الذات/ المركز).

وإذا لم ندرك أمر هذا التطويع والتحويل، فإن لوامح تغير وتحول المصطلح في اتصاله بالمجال الثقافي والحضاري للهامش، تكون غير مدركة. وقد يكون إقصاء المجال الجغرافي الإفريقي من أصل دائرة المصطلح المركب (L'occident

Musulman)، دليلا لوحده على أن الأمر متعلق بإعادة تشكيل المصطلح من زواياه الدلالية والمفهومية والوظيفية والحضارية.

والمقتبل في إعادة تشكيل مصطلح (L'oc.Mus)، هو محاولة إضفاء الشرعية على الشرخ الداخلي لهذا المصطلح، مثل ادعاء الأستاذ محمد أركون أن مفهوم (الغرب الإسلامي) ليس له مقابل دقيق في الجغرافيا العربية وزعمه أن تسمية (الغرب الإسلامي) ليس لها ما يبررها جغرافيا وتاريخيا واجتماعيا وعرقيا. والحل كامن في استبدال المعيار التجزيئي الذي فرضه المؤرخون والفقهاء المسلمون، بإطار يحتضن معارضة الغرب والشرق، وقطعية الغرب مع الشرق الإسلامي (Arkoun .M.1976: 124-125.)

ومن معالم عناية الأستاذ (Jacques Berque) (1995) بإعطاء علامة لقطيعة الغرب الإسلامي مع الشرق، في إطار إعادة تشكيل مصطلح (الغرب الإسلامي)، اعتماده أداة تفكيك المصطلح لتحقيق اتساق كل جزء مفرد فيه على حدة. ولما كان التفكيك عنده نظاما، فإن المرجع الصحيح إلى الفصل بين (الغرب) وهو الثابت زمنيا ومكانيا وحضاريا، وبين (الإسلامي) وهو المتحول والطارئ زمنيا ومكانيا وحضاريا.

فالغرب الإسلامي دال عند (Berque) على الأندلس فقط، لأنه مصطلح يفيد في المفتتح والمنتهى إلحاق الإسلام بفضاء تاريخي وجغرافي، وإدراجه في شبكات سياسية واقتصادية وثقافية، ليشارك فيها بتكافل مع مجموعات أخرى، أهمها الأمم اللاتينية، دونما تعال وتفوق (Berque J, 1981: 37).

وتتقصى بعض المرجعيات الغربية الغاية في القول أنه لا مجال لمعالجة قضية البعد الحضاري الإسلامي في الغرب، إلا في دلالة الغرب على مجال حضاري كلي يمثل فيه (الإسلامي) لحظة استثنائية طارئة، لأن الفتوحات الإسلامية فرضت ببساطة وبفظاظة فصلا حضاريا بين الغرب والمغرب الإفريقي (Dictionnaire de .moyen age.1997: 646)

وذهب (Emile-Félix Gautier) (1940)، إلى أن المعتمد هو البلاد التي لا تحمل اسما، هي: (إفريقيا الشمالية)، وأما اسم (المغرب) فهو غير دقيق، لأن الغرب لا يمت بصلة لكيان مميز. ومثلما أن إسبانيا أو الأندلس حازت كيانها في إطار الكيان الغربي، فإن المغرب لا يحقق كيانه إلا بالتحول إلى إفريقيا الفرنسية .(Goutier E.F. 1952:7-8-155.)

فهاهنا أهمية العزم على أخذ البنى الفكرية لتشكيل المصطلح المحيل على (الآخر)، في مساحات خطاب (الذات)، وهو خطاب يشد أركانه قانون الغلبة والقوة والاقتصاد.

وقد كاشف الدكتور (أنس كارتش) بأن المسهب في تصورات (الثابت والدائم) و(الطارئ والمؤقت)، ملزم بأن يعتبرها سمات نظرية بذاتها (أنس كارتش. 1999 : 40). فقد انتشرت منذ أواخر السبعينات في (صربيا)، الدعوة إلى الفصل بين الديانة الوطنية(المسيحية)، والديانة الدخيلة 0ألإسلام) في بلاد البلقان. ووجدنا صدى لهذه الدعوة حتى في بعض كتابات الفيلسوف الفرنسي (Bernard- Henri Lévy).

ولكن أوروبا لم تكن بتاتا وطنا أما للمسيحية الآتية من الشرق، فهل تعتبر المسيحية في هذه الحالة ديانة دخيلة هي الأخرى؟ (أنس كارتش. 1999 : 41).

وإذا كان ركن أوروبا هو المسيحية الآتية من الشرق، فإن الإسلام في الشرق لم ينقص الكيانات المسيحية، ولما انتقل الإسلام إلى إسبانيا التي صارت مسلمة، وهي جزء من تاريخ أوروبا، أراد الغرب الانكماش على نفسه، ليحتفظ نظريا وتطبيقيا بوضع (القارة المسيحية الفريدة) (أنس كارتش. 1999 : 41).

وقد يحمل الخطاب الغربي دلالة الغرب الإسلامي على الأندلس، محمل الغيرية، أي كل ما لا يريده الغرب، أو كل ما لا يستطيع تحمله. وهذا يعني عند الأستاذ (Thierry Hentsch) أن تقطيع الزمان والفضاء الحضاري فيه تملص من الدقة العلمية، لأن الأمر نابع من الخيال التاريخي، ومن بقايا الصروح التي تشكل الوعي الجماعي الغربي عند لقاء الآخر (Hentsch T.: 36).

المبحث الثاني: بنى قراءة الآخر

إن البحث في أي خطاب معرفي، هو البحث في نسق يجمع عناصر محددة نابعة من تصورات منهجية ووصفية، وتلك العناصر هي التي تكون البنية العامة، وقد عرف الأستاذ (Oswald Ducrot) البنية بأنها نظام، أو جهاز، أو نسق، يحكمه قانون الارتباط، وبعبارة أخرى هي مجموع العناصر التي تضمن علاقاتها القائمة فيما بينها حقيقة وجودها (Ducrot O.:127).

وقراءة الآخر (المغلوب) اصل تتفرع عنه حمولة دينية، وحمولة تاريخية، في إطار تشكيل صورة (الشرق) وتصوره، فالصورة هي ما به يحصل إدراك الشرق. والتصور هو حصول صورة الشرق في عقل الذات (الغالبة).

ولو أعلمنا الذهن في آلية اللغة باعتبار الذات (الغالبة)، والآخر (المغلوب)، لما كانت اللغة العربية مجرد أداة يستعملها ابن الحضارة الغربية في التواصل مع (الآخر)، باعتبارها قاعدة من قواعد الصرح الحضاري الشرقي، كما ذهب على ذلك (André Miquel) في سيرته الذاتية: (l'orient d'une vie) (Miquel A.: 99-107).

فالراهب القشتالي (Alonso de Espina) كان يعتبر امتلاك ناصية اللغة العربية شرطا في حروب الاسترداد في القرن 15 (Click Th. 1995:145-146). وكان الآباء الفرنسيسكان يعتبرون معرفة العربية في القرن 13، وسيلة للحفاظ على الوجه التاريخي والديني الخفي للمغرب، باعتباره أرضا معمدة بالدم (مارتينيانو رونكاليا، ترجمة اسعد ذبيان. 1983: 298).

وكان الأستاذ (Michel le long) حميد الجواب، عندما أكد أن آلية اللغة العربية في الخطاب الغربي، لا يتجاوز في الغالب اعتبارها لغة (الآخر)، وكأن لغة (الأنا) الثقافية هي الوحيدة في العالم، أو على الأقل هي اللغة العالمة الوحيدة (Le long M. 1982: 23).

وهكذا تجسد اللغة العربية عند الباحثة المعروفة (Louis Massignon) (1962)، شهادة عميقة متمثلة في دموع (السيدة هاجر)، وهي الدموع الأولى في الإنجيل، إذ العربية قناة تعيد إلى السيد المسيح (جوليو باسيتي، ترجمة سعدون السويح. 1987: 445).

واهتمام (Louis Massignon) بالتصوف الباطني الإسلامي، إنما يحركه حسر اللثام عن لغته المسيحية، ولا عجب إذا كانت لغة الحلاج (310هـ) عنده، الأقرب إلى السيد المسيح (Harpigny G. 1981: 35). ومن تفاصيل ذلك أن (ماسينيون) كلف الراهب العراقي (دهان الموصلي) في ربيع 1953 بإقامة قداس خاص بالحلاج، لأنه من رعيل القديسين النصارى(Elbacha A. 2000: 53).

إن مما يتصل بإجالة النظر في النظام الفكري للخطاب الغربي، إظهار الكفاية في حل جهاز صورة الشرق (الآخر)، وتصوره في فضاء الغرب (الذات)، ولعل ذلك يسهل باعتبار نصور (الآخر) فرعا من صورته، فالخطاب الغربي له من التصورات، والمفاهيم، والأدوات ما يحقق بها ماهية (الآخر)، أي ما به (الآخر) هو هو، في إطار جامع، هو الاندماج في خصوصيات الغرب (الذات).

ومن الطبيعي أن ينعكس ذلك على تصور هذا (الآخر)، لأن التصور هو حصول صورة (الآخر) في العقل الغربي، كما صنعتها آلات خطابه.

ويتجلى ارتباط قضية (الصورة) و(التصور) بالسؤال الذي وضعناه سابقا: هل هناك جغرافيا مجردة؟

فليست العبرة بالمجال الجغرافي المجرد، وإنما بمقدار الاندماج في الذات (الغالبة). ومن ذلك أن الهوية الثقافية للأندلس الإسلامية لا تقوم إلا في إطار الإسلام الأوروبي (Roy O.1989: 26).

وإذا جاريا من اعتبر تلك الهوية، قوالب مصنوعة تثير الإغراء بسحرها (Grossier C. 1984. T.1: 76)، فإن المدار في كل ذلك على مدى استجابة تلك القوالب لخصوصيات (الذات) الغالبة. ومن سيما ذلك أن كل تميز عن قواعد الاتفاق في ثقافة الآخر (المغلوب)، حقيقة أو توهما، يكون كافيا لضمه على دائرة (الفكر التنويري العلماني الحر) بتعبير الأستاذ(Urvoy D.1996: 23).

ولعله يسهل الاقتناع بأن خطابات انفتاح الذات (الغالبة) على الآخر(المغلوب)، أو حوار الثقافة، أو حوار الأديان، أو توطيد قواعد الدوائر الثقافية، في إطار منظومة التنوع الثقافي، كما تدعو لذلك اليونسكو، وغير ذلك، إنما هي أنساق

تجمع عناصر محددة، تحركها تصورات منهجية ووصفية معينة. وهو ما نقترح معالجته من جهة:

1. البنية العميقة:

شهد عصر النهضة الأوروبية بداية الانقلاب على المؤسسة الدينية، إذ وضعت أسس المعرفة الموضوعية بالاستفادة من حقلي التجريب والرياضيات، وأعطيت الأولية للعقل لإدراك قوانين الطبيعة، ونحا النظام السياسي نحو نزع القداسة عن السلطة (غريغوار منصور مرشو. 1996: 17).

والحقيقة أن هذه الأدوات الإجرائية، صدعت بتحول في موقع (الغرب) في الكون، حيث اصبح ينادى بالجمع بين سيطرة الإنسان على الطبيعة، وسيطرة الإنسان على أخيه الإنسان، إضفاء للشرعية على القطيعة بين (الغرب) و (الشرق) وبين (المتمدنين) و(الوثنيين): إنه واجب إنقاذ (الآخر) من (الظلامية) (غريغوار منصور مرشو. 1996: 18).

ولما اقتلعت جذور مفهوم العلاقة الإنسانية القائمة على التشابه والتجاذب، وضع الفكر الغربي في القرن 19 قواعد دراسة إنسان ما وراء البحار، مجردا من خصوصياته الموضوعية والثقافية (غريغوار منصور مرشو. 1996: 19). وأصبح هذا الإنسان حبيس دائرة اللاعقلانية، والوحشية، والغرابة، وتحول إلى موضوع للتجربة والاختبار.

ولو تأملنا تجربة (المجلة الإفريقية) الصادرة في الجزائر في النصف 2 من القرن 19، لبدت لنا علامات خطاب معرفي نظامه هذا الإنسان الأبيض المتحضر، الذي أنتجه عصر الأنوار، وحمله رسالة التقدم ليبشر بها الإنسان المتوحش (Revue africaine .1856-57: 4).

وتعتبر الانتقائية في هذا النسيج المنهجي والمفهومي قضية بارزة. فسنة 1492 لا تدل عند المفكر الفرنسي (Bernard Vincent) إلا على هزيمة الشرق في الغرب، وعلى نجاح الملوك الكاثوليكيين في تغيير العالم، من خلال تمويل حملة كريستوف كولومب (Vincent B. 1991: 31).

وكان البابا الإسكندر 6 قد اصدر سنة 1493 قرار تقسيم العالم بين إسبانيا والبرتغال، حتى ترضخ الأمم البربرية للإيمان (Joutard Ph. 1981: 354).

وليس عجيبا أن توجه العلوم الإنسانية في الخطاب الغربي نحو اعتماد أسطورة الإنسان (الآخر)، من خلال قواعد خطاب علمي يقرأ (الآخر) من خلال مركزية (الذات). ومن امتدادات ذلك اختصار فضاء (الآخر) في كل مطلق من القيم السلبية، مثل اللاتاريخية، واللاوعي، والوحشية، واللاعقلانية، وغير ذلك.

إن الباحث في أطروحات التفوق العرقي كما نظر لها (Ernest Renan) (1822) في كتابه: (l'avenir religieux des sciences modernes)، يلاحظ أن الحتمية العرقية صبغت المشروع الاستعماري بصبغة العقلانية، إذ أصبحت العقلانية الأنثروبولوجية تتحدث عن ثقافة الآخر باعتبارها ثقافة بدائية، لأنها عاجزة أصلا عن ضمان إنتاج عقلاني ذاتي (غريغوار منصور مرشو. 1996: 109).

وفي هذا الاتجاه يسير تصريح رئيس الوزراء الإيطالي السابق(بيرلسكوني) في شتنبر 2001 بسمو الغرب على (الآخر).

فقد أصبح ثابتا في المنهج العقلاني للأنثروبولوجيا الغربية، استيعاب ثقافة(الآخر)، لإعادة تشكيلها وإخضاعها بأدوات التحليل العلمي لضوابط ثقافة المركز، ولذلك لم يكن مهما في الجهاز المفاهيمي الغربي، أن يكون (الآخر) وريث حضارات كبرى، ولكن الأهم هو النظر إلى مدى مطابقة مكونات تلك الحضارات لضوابط (الذات) (غريغوار منصور مرشو. 1996: 110).

ولعل الأستاذ عبد الفتاح كيليطو اختصر هذه الصورة، عندما وضع عليه السؤال الآتي: لماذا لا يهتم الغرب بأدبنا؟

فأجاب قائلا:" الغرب ليس ملزما بمعرفة ما نكتب، إذ لا حاجة له بنا...الموضوع شبه الوحيد الذي يمكن أن تتحدث فيه في أوروبا هو (ألف ليلة وليلة) فوجودنا وثقافتنا مختصرة في هذا الكتاب"(الاتحاد الاشتراكي. 2006: 9).

ولعل الاقتناع يسهل بكون تشكيلات الخطاب الغربي في القرن 19 كانت عمدة لتحالف الدولة المركزية، والمؤسسة العسكرية والصناعية والعلمية والدينية في تحرير (الآخر) من دولة الاستبداد باسم الحضارة والحرية. وما هو (Auguste Comte) (1857) يعتبر الاستعمار في الجزء الرابع من كتابه:(système de politique positive) الصادر سنة 1854، تعزيزا حقيقيا للنظام الإنسان، وأساسا

لتقدم الشرق (غريغوار منصور مرشو. 1996: 111- 114). وذهب (Jules Ferry) (1893) إلى أن السياسة الاستعمارية عامل أساسي في الازدهار العام، لأن الأصل هو اعتبار التوسع شرطا في انتشار الأمن (غريغوار منصور مرشو. 1996: 115- 116).

ورغم أن ما يشغلنا في هذا المقام ليس هو تعقب أوهام الماركسية، فإنه لا بأس إذا ذكرنا بأنه لا يوجد ما يميز الخطاب الماركسي عن باقي أجناس الخطاب الغربي في رؤية (الآخر)، فاستعمار (الشرق)عند كارل ماركس(1883) رسالة حضارية، لأن الغرب لا يدمر في (الشرق) إلا التخلف، بل إن الاستعمار البريطاني للهند عامل تحضر اقتصادي وسياسي (خوان غويتسلو: 182- 211).

وأعلن فردريك أنجلز (1895) سنة 1847 أن استعمار الجزائر يساعد على التحضر والتقدم، لأن فرنسا تمثل نموذج البورجوازي الحديث الذي يحمل الحضارة، والصناعة، والنظام، والأنوار، في أجواء بربرية المجتمع الجزائري الشرقي (غريغوار منصور مرشو. 1996: 117- 118).

إن ما يجب الانتباه إليه في بنية الخطاب العلمي الغربي العميقة، هو أن المساهمة في العلم الحديث، طريقة ركبها الخطاب الغربي لسبر غور ثقافة (الآخر)، سبر تصرف مطلق في كيانها، لأنه لا سلطة تعلو فوق سلطة (الذات) (سالم يفوت: 14- 15). وقد حاول هذا الخطاب، إحداث قطيعة معرفية مع جهازه المفاهيمي الموروث عن القرن 19، بعد الحرب العالمية الثانية، من خلال وضع قواعد مفاهيمية جديدة، ولكن تلك القطيعة المعرفية لم تكن إلا شكلية، لأن القطيعة الجوهرية تتطلب إعادة نظر جذرية في جملة القواعد والتصورات والمفاهيم الخاصة بالآخر، والتي تصنف في إطار المسلمات منذ القرن 19 (غريغوار منصور مرشو. 1996: 135- 137)، وهو ما سنسعى إلى مقاربته في بنية الخطاب الغربي السطحية.

2. البنية السطحية:

نقترح على سبيل المثال في النظر في بنية الخطاب الغربي، موضوع مقاربة بنى النص القرآني، وما يتصل به. والقاعدة المشتركة في ما اخترناه من نماذج، هي ما اصطلح عليه بإعادة القراءة (Relecture). والمقصود بها كما حدد ذلك (jacques Berque) هو استبدال التنقيب بالتأمل، وتوظيف المكتسبات المنهجية الجديدة في

إعادة تشكيل النصوص الكبرى، واقتحامها بطريقة تختلف عن طريق الأجيال السابقة (جاك بيرك، ترجمة مصطفى النحال: 6.).

ولما كان ترتيب سور القرآن الكريم بمثابة إشكال قائم بذاته، فإن إعادة ترتيب السور عند (Régis Blachère) (1973) تجعل معالجة النص القرآني أكثر سهولة. ويتجاوز هذا الإشكال عند (Blachèr) حدود ما وصلت إليه البحوث المختصة في الفلولوجيا، لأن إعادة ترتيب السور جزء من مشروع إعادة قراءة أصول الإسلام، وتجربة الرسول الدينية، والتفسير التاريخي للرسالة (Blachère R: 7).

والمبتدأ هو كسر القاعدة التي تربط السنة بأسباب النزول، لأن تسلسل السور تاريخيا يوظف هو الآخر في فصل السنة، وهو ما يعتبره(Blachèr) دائرة فاسدة، لأن الانطلاق يجب أن يكون من النص القرآني لإقامة قواعد السنة، ومن السنة لتحديد التسلسل التاريخي للنص القرآني.

وعلاوة على ذلك فإن المتلقي، حسب (Blachèr) يكون في غمة بالنظر إلى هشاشة المعلومات التي يوفرها الحديث النبوي، ليكون المجال مفتوحا في النهاية على الالتباس والتناقض (Blachère R: 7).

فالنص القرآني هو المنطلق الوحيد في إعادة ترتيب السور، وأما ما سواه فهو لتأكيد المعطيات فقط (Blachère R: 7).

وأوضح جال بيرك أن إعادة قراءة النص القرآن معلمة من معالم مشروعه الفكري الخاص بتحقيق توازن أنتروبولوجي بين الغرب والشرق (قراءة في كتاب الأستاذ محمد بوغالي. 1996: 6) ، وذلك بتوظيف مناهج غربية جديدة مثل البلاغة الجديدة، والسيميائيات، وعلم الدلالة، وغيرها (مصطفى عبد الغني. 2001: 129).

وإعادة قراءة النص القرآني عند جاك بيرك، مطابقة لقراءة جديدة لقصيدة شعرية عظيمة، بدون إغفال النداء الصوتي للقرآن الكريم، لأن القرآن هو إنجيل الإنسانية، الذي يضم كل الكتب الأخرى المؤسسة لروح العالم (جاك بيرك، ترجمة مصطفى النحال: 6.) .

وإذا كان بعض الباحثين الغربيين يوظفون أداة تفكيك النص القرآني، فإن (جاك بيرك) يعتبر هذا التفكك مرتبطا بوحدة الكل، لأن النص القرآني متعدد في وحدته، وواحد في تعدده (جاك بيرك، ترجمة مصطفى النحال: 6.). وهكذا يذهب جاك بيرك إلا أن القول بوجود تفكك ظاهري، لا يحجب ديداكتيك سمة التوحيد فقط، بل يخفي أيضا نظاما غير جلي، هو افتراض قابل للبرهنة (جاك بيرك، ترجمة مصطفى النحال: 6.).

ويستند جاك بيرك على ما اهتم به(Blachèr)في إعادة ترتيب سور القرآن الكريم، ويعتبر التفاوت الكمي بين السور من حيث عدد آياتها، مذهبا بعيدا(جاك بيرك، ترجمة مصطفى النحال: 6.).

ولعل معالم إعادة قراءة النص القرآني عند جاك بيرك يكتمل وضوحها، بترجمة معاني القرآن الكريم، على الفرنسية، وهي الترجمة التي اهتمت الدكتورة زينب عبد العزيز بتعقب أوهامها (زينب عبد العزيز. 1995) .

وقد دعا الأستاذ (André Miquel) إلى إعادة قراءة النص القرآني، بتجاوز المناهج النقدية التاريخية مثل أسباب النزول وغيرها، والمناهج الأدبية، في إطار إعادة تشكيل بنى تفسيره (Miquel A. 1978: 5).

إن مقصدنا الرئيس في مسألتي البنية العميقة، والبنية السطحية، ليس هو فقط التنبيه على علائق التحول من البنية العميقة إلى البنية السطحية، بل هو أيضا لفت النظر إلى انتماء بنية الانفتاح على (الآخر) كلية، على بنية أكبر، قانونها المحرك هو الارتباط بمنظومة فكرية تختلف أنساقها.

المراجع:

- خوان غويتسلو. في الاستشراق الإسباني.
- الاتحاد الاشتراكي. (2006). 18- 12- "حوار مع كيليطو".
- أنس كارتش. (1999). من ينشر النظرية التي تقول بأن بأوروبا ديانات وطنية وأخرى دخيلة؟ لماذا؟. لندن.
- جاك بيرك، قراءة جديدة للقرآن: مقاربات في البنية. ترجمة مصطفى النحال
- جوليو باسيتي. (1987). لويس ماسنيون، ترجمة سعدون السويح.
- زينب عبد العزيز. (1995). ترجمة جاك بيرك. القاهرة

- سالم يفوت. حفريات الاستشراق.
- غريغوار منصور مرشو (1996) مقدمات الاستتباع.
- قراءة في كتاب الأستاذ محمد بوغالي(1996). جاك بيرك أو نكهة العالم العربي.
- مارتينيانو رونكاليا. (1983). الفرنسيسكان واللغات اليونانية والشرقية في القرن 13، ترجمة اسعد ذبيان.
- محمد أركون. (1981). تاريخية الفكر الإسلامي. مركز الإنماء العربي- بيروت، ترجمة هاشم صالح.
- مصطفى عبد الغني (2001). ترجمة بيرك: من القراءة إلى التفسير.
- نور الدين طاهري. (2000) هكذا تكلم خاتمي. منشورات الفرقان، الدار البيضاء
- Arkoun (M), (1976). "Mode de présence de la pensée arabe en occident musulman", in : *Diogène*, paris, n° 93,janvier mars.
- Berque (J), (1981). *Andalousies*, ed. sindibad, paris.
- Blachère (R), *introduction au coran.*
- Click (Th), (1995). *Rêves de croisade.*
- *Dictionnaire de moyen age*(1997) " histoire et société", paris.
- Ducrot (O) , Todorov(T) , *dictionnaire*
- Elbacha (A), (2000). *la Musulman catholique.*
- Goutier (E.F),(1952). *Le passé de l'Afrique du nord : les siècles obscurs*, ed. Payot, paris.
- Grossier (C) (1984). *l'islam des romantiques.* T.1.
- harpigny (G), (1981). *l'islam et le christianisme selon* L. *Massignon.*
- Hentsch (T), *les armes de la science.*
- Joutard (1981) (PH), *l'Andalousie.*
- le long (M), (1982). *l'islam et l'occident*
- Miquel (A), (1978). *Pour une relation du coran.* paris.
- Miquel (A), *l'orient d'une vie,*
- *Revue africaine* , (1856-57).
- Roy (O), (1989). *vers un islam européen.*
- Urvoy (D), (1996). *les penseurs libres dans l'islam classique.*
- Vincent (B), (1991). *1492 : l'année admirable.*

الطقس الديني والضبط الاجتماعي

أ. بن عامر كريمة،

قسم علم الاجتماع،

المركز الجامعي معسكر

Résumé:

Le présent Travail présente le phénomène religieux comme un phénomène social et culturel. Ce dernier est certainement lié a la dynamique psychique des individus, a leurs besoins et leurs motivations puisque la religion a toujours visé et vise encore la satisfaction d'un besoin de régulation des tensions internes chez l'homme en proie à l'angoisse

existentielle. mais il est impératif de relève, une autre dimension du phénomène religieux qui est celle de ses déterminations sociales et culturelles. Cela dit, nous nous sommes concentrée dans cette étude sur le rite religieux comme expression symbolique de pensée et de sentiments au moyen de l'action pour expliquer sa fonction comme régulateur social et moral.

ملخص:

اهتمت هذه المداخلة بالظاهرة الدينية كظاهرة اجتماعية و ثقافية . من المعروف أن الدين مرتبط ارتباطا وثيقا بالديناميكية النفسية للأفراد، بحاجاتهم العاطفية و حوافزهم ... لقد كان دائما ولا يزال أداة لضبط و احتواء حالات القلق الوجودي التي يتخبط فيها الإنسان. لكن هذا لا يجب أن ينسينا بعدا آخر للدين لا يقل أهمية عن البعد الأول حتى ولو لم يشعر به إلا القليل من الناس يعني الوعي به كمحدد اجتماعي و ثقافي .

زيادة على هذا لقد ركزنا على الجانب الطقوسي منه و حاولنا أن نفسر عبر مختلف الوظائف التي يؤديها كيف يكون الطقس الديني ضابطا اجتماعيا و أخلاقيا.

مقدمة:

انطلاقا من فكرة أن الدين ظاهرة إنسانية تماما يعاد إحياؤه باستمرار عبر التاريخ و تنوع الثقافات سنركز في هذا العمل على المدخل القائل بالتدين أكثر من ذلك القائل بالدين المؤسسي و العقائدي.

فالدين لدى جميع المجتمعات، هو المولد الأول للنظام الأخلاقي و النظام الاجتماعي.

فمن خلاله تتم عملية انتقال المعرفة الخاصة بهذا الكون. بالبشر، بمكانة الإنسان في العالم، بما عليه وما يجب عليه أن يتركه أو يتفادى التقرب منه لكن لنتريث قليل عند هذا الإنسان الذي نتكلم عنه اليوم، يعني الإنسان الحديث و ننظر إليه جيدا : انه "إنسان ضجر، غير مبال اتجاه كل الأشياء لكنه يهتم بكل شيء ، فردي و ميال للجماعة، حركي و شاره، ضال مثل الغريب في عالم اجتماعي حيث كل المضامين تصبح نسبوية عبر إضفاء الطابع الكمي عليها.

إنسان يحقق تنشئته الاجتماعية عبر أشكال عديدة، لكنه لا يختزل نفسه إلى أي منها لأنه يتصف دائما بأنه اجتماعي ولا اجتماعي في نفس الوقت ... _ هذا الفرد – غير قابل للتعيين أو التحديد بمكان ثابت .كما أن الانتماءات المتعددة أصبحت أكثر فأكثر ممكنة بجانب أن التنشئة الاجتماعية التي يتم اختيارها تتزايد على حساب الانتماءات التقليدية." (P.Martuccelli, 1999 : 375) .فبإمكان الدين إذن إشباع بعض حاجات الإنسان الملحة جدا ربما أهمها تموقع هذا الأخير في العالم يعني استيعاب مكانته و هدفه من هذه الحياة، كيفية الحيازة على القوة و الثقة بالنفس و الحكمة الكافية ليعرف محله من الأجيال السابقة و ليشارك في نقل هذا الموروث، وهذه المعرفة الدينية إلى الأجيال ا لتي تأتي.

إن المسألة هنا، هي مسألة معنى يسعى الإنسان أن يعطيه لحياته عبر الدين لذا علينا أن ننظر إلى هذا الأخير كنسيج من العلاقات التي تربط بين أعضاء المجموعة الواحدة و أكثر من ذلك انه السند الذي يقوم عليه كل التساؤلات الوجودية لدى الإنسان حول ذاته، حول العالم و خصوصا حول مكانه في هذا العالم . من الطبيعي أن تحريات الإنسان الأولى و إستكشافاته كانت تتعلق بجسده، فهذا الأخير كان ولا يزال أكثر ميدان يتطلب البحث و يثير التساؤلات . دائما حاول الإنسان إيجاد طرق جديدة يكتشف من خلالها جدوى الجهد و السبل التي تمكنه من تجاوز هذه الجدوى في مختلف الحالات و الظروف و عبر كل مراحل حياته.

تساءل حول تحول جسده، نهايته، مصيره بعد الموت. تلك الموت التي اعتبرت دائما الذي القوة الدافعية لتطور كل الديانات(M.Weber, 1996: 75)

لقد احتاج هذا الإنسان دائما إلى الدين لكي" يخفف من عدم الإتحاد بين رغباته وإشباعها، و بين ذلك الذي عليه أن يفعله و بين ما يفعله بالفعل، بين مفهومه المثالي عن العالم وبين الواقع "(ج. زيمل، الدين: 133) و ذلك حتى "لا يترك وجوده الشخصي يسقط في تمزق غير قابل للشفاء ".

تساءل الإنسان كذلك بخصوص العالم الخارجي، عالم العلاقات بين البشر والقيم والمعايير المرتبطة بالطريقة التي تنسج من خلالها تلك العلاقات سواء تعلق الأمر بالعلاقات الاجتماعية، أي الصلات الموجودة بين الناس أو تلك القوة العلية السامية التي تحمل الأديان التوحيدية اسم " الله" Dieu والتي تعتبر المنبع الأول لكل حياة ووجودها مستقل عن كل وجود، قادرة على توليد رؤية خاصة بالوجود الإنساني تنبع من نظام تفسيري خاص بدوره في العالم.

هذه التساؤلات المختلفة التي أضمرها الإنسان ولا يزال مع بعض الاختلافات طبعا، والتي أوجدت الدين، أنتجت ممارسات خاصة بكل دين و بشكل أدق بكل ثقافة دينية.

تكمن هذه الممارسات في التعبد، الصلاة، التأمل. والتفاني في ممارسة إحدى هذه الأشكال يمن الإنسان المؤمن بتجارب لا مثيل لها.

للأديان جميعا قاسما مشتركا، كلها توجد مذاهب و عقائد كفيلة بتلبية حاجيات الفاعلين الاجتماعيين الوقتية(الآنية) والماورائية أي المستقبلية وبصفة أدق ما بعد الموت .

هذه العقائد تكون منظمة بطريقة "موضوعية"، يتقاسمها أعضاء المجموعة المؤسسة و يحافظون عليها في شكلها ومضمونها اللذان عرفوها عليه. أما نقل وتلقين المعارف الدينية التي تحتويها فتكون بطرق رمزية، شفهية أو كتابية.

كل هذا يؤدي إلى التعريف الدوركايمي للمجتمع الذي يعتبر قبل كل شيء "مجموعة من الأفكار و المعتقدات، المشاعر من كل نوع و التي تتحقق بواسطة الأفراد، وفي المحل الأول من هذه الأفكار توجد فكرة الأخلاق المثالية التي هي السبب الرئيسي لوجود المجتمع" (E. Durkheim 1924 : 79) ومن ثم يكون تساؤلنا حول الإسلام كدين وفي نفس الوقت كضابط اجتماعي.

<u>الإسلام والنظام الاجتماعي:</u>

يتفق الفقهاء على أن الإسلام هو مجموعة من العقائد والطقوس هو أخلاق وممارسة اجتماعية أو بالأحرى كما يحب الكثير أن يلخصوه في "العبادات"

و"المعـاملات" وبـصفة أوضـح يعتـبر دينـا ودنيـا في جولتهمـا بـين أطـراف الفكـر الإســلامي، ، بقـول بـوعمران ولـويس غارديـه أنــه "في الإســلام، الأخــلاق والـدين مرتبطـان جدا" (Bouamrane et L. Gardet.1984 :177) ولعل الحـديث النبـوي الذي يرويه أنس والذي محتواه أن المعاملة الطيبـة هـي نصف الـدين لـدليل علـى ذلـك فالعقل والوحي في الإسلام يتفقان ويجتمعان على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن من ينظر إلى الإسلام، عليه أن لا يهمل بعدية المؤسـسين لكـل الطروحـات الـتي جـاء بهـا. هـذان البعـدان منفـصلان و مرتبطـان في نفـس الوقـت . إن العلاقـة الجدلية التي تربط ما هو الهي، مقـدس، روحـي ومـا هـو إنـساني، أرضـي، دنيـوي، عملي في الإسلام أثارت فضول العديد من البـاحثين ولربمـا شـكلت "حالـة شـاذة" في طرح بعض علماء الاجتماع الديني اللذين يفضلون تماما ما بين " المقدس و الـدنيوي " (E. Durkheim, Les formes…) هذه الخصوصية في العلاقة بين المقـدس والـدنيوي أو بـالأحرى هـذا الارتبـاط الوثيـق بـين الـسماوي والأرضـي هـي الـتي جعلـت الـبعض ينظـرون إلى الإسـلام كـدين شمـولي توتاليتـاري (H Hasquin1986.) كمـا يقـول إرنست رينـان في محاضرته الشهيرة التي أجراهـا في جامعة السربون عام 1883 والتي تحمل عنوان " الإسلاموية و العلم ": " الإسلام هو الإتحاد التام بين الروحي والوقتي، إنه مملكة الدوغما..........."(H. Hasquin1986 : 76).

هذا الطرح يبرز جيدا فكـرة أن الإنسان في الإسلام، على الأقل على المستوى النظـري، خلـق ليعبـد اللّه "ومـا خلقـت الجـن والإنـس إلا ليعبـدوني"....والآيـة هـذه تستعمل غالبا للإجابة عـن الأسـئلة الوجودية الـتي يطرحهـا المـؤمن علـى نفسه والـتي تتمثل في سبب وجوده على هذه الأرض ودوره فيها.

وهـذا الـدور لـيس فقـط علـى الـصعيد الـشخصي والفـردي بـل كـذلك ولربمـا الأهم على الصعيد الاجتماعي .فحياة الإنسان المسلم، كمـا يقـول لـويس غارديـه، " سـواء عائليـة، اجتماعيـة سياسـية أو دينيـة، يحركهـا الإسـلام وتخترقهـا في أدق تفـاصيلها." (T. Gaid, 1991).

ليس هناك بالنسبة للكثيرين عالم المثل وعالم الواقع، بل هناك عالمان مرتبطان، متداخلان ومتلازمان يعيشهما الإنسان كوحدة فكرية عقائدية وطقوسية. فمجيء الإسلام كدين، و" عمل النبي، إنما –كان- في تأسيس هذه الجماعة (أي المجتمع الإسلامي) لكي يدخل المطلق في الوجود البشري. أما انتشاره فمن عمل الفتوحات وديناميه التاريخ "(هشام جعيط، 2007 : 46).من المفروض أن حياة المسلم تسبح في المقدس، الكل يرجع إلى الله، وكل شيء يقع ويقال باسمه، والكون بكامله شاهد على حضوره الكلي فلإسلام بهذا المعنى، أي بشقيه الإيماني الاعتقادي والعملي الأخلاقي الاجتماعي أو بعبارة أخرى كعبادات ومعاملات " ليس فقط مجموعة من المعتقدات والطقوس الدينية. – إنما- هو نظام يشمل طريقة التفكير العادات، الأخلاق، التقاليد السلوكات الاجتماعية لدى الأفراد"

فالدين إذن يدخل في مجال الثقافة بالمعنى الأعم لكونه يأتي بأفكار ومعتقدات، وهو منغرس بالضرورة في الوسط الذي نبع منه و يتجه إلى تغيير أسس الثقافة " كبنية عامة مركزة على مؤسسات حياتية تندس في أعماق المجتمع والدين من أهم هذه المؤسسات " (هشام جعيط، 2007 : 43) .كل هذا يجعل الباحث يتريث في تعريفه لمفهوم الدين الإسلامي إذ أن هذا الأخير يتعدى ثنائية الاعتقاد والممارسة الدينيين ليكون بالإضافة إلى ذلك نظام حياة و رؤية للعالم ونسق فكري وتكون حياة الإنسان المسلم من ثم مفعمة و محاطة به من جميع الجوانب الفكرية منها والممارستية فمسألة المقدس أو الدين والدنيوي، علينا والعلاقة الموجودة بينهما تتطلب منا زيادة على الكثير من الحذر، أن ننظر إليها نظرة خاصة يتسع لها المكان هنا لكن على الأقل ننبه إلى أن المفهومين نسبيين، تختلف معانيهما من ثقافة إلى أخرى ومن دين لآخر ولهذا نركز هنا على أن الطقس الديني في الإسلام زيادة على كونه يكرس العقيدة الدينية الإسلامية فهو يعتبر الأداة التي من خلالها تكون العلاقات الاجتماعية الطيبة ممكنة والمكبح لكل فعل يخرج عن إطار المعاملات والأخلاق المتعارف عليها و لعل النص القرآني التالي أحسن مثال على ذلك : "اللذين

إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة " " يا أيها اللذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون " (سورة الحج 77.)

الطقس الديني ووظائفه الاجتماعية:

تظهر تعبيرية الدين في الصور و الرموز المتجذرة في عمق المتخيل الجمعي لتظهر بألوان متعددة داخل الفعل الطقوسي ومحاولة هذا البحث تكمن في الكشف على الاجتماعي في الطقوسي الديني بوصفه المجال الذي يتحول فيه المقدس إلى معيش. يتساءل دوركايم، في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية ،كيف وجد الطقس؟ على ماذا يحتوي ؟ وخصوصا إلى ماذا يرمي؟ كما يندهش كيف جاءت الفكرة وارتبط و تشبث بها الناس و ينتهي إلى فكرة أننا كي نتمكن من رؤية شيء آخر في الطقس غير الوهم والجنون، يعني كي نتمكن من الإيمان بفعالية الطقس علينا أن نعي جيدا قدرة هذا الأخير على إعادة خلق دوري لكائن أخلاقي نحس جميعا بالتبعية نحوه كما يحس بالتبعية نحونا.هذا الكائن هو المجتمع (Durkheim ,1924 :496). فالمحافظة على الرباط الاجتماعي تكون المنبع و الهدف في نفس الوقت للطقوسية. فجميع الأديان و خصوصا الأقرب منا تاريخا ألا وهي الديانات التوحيدية تعمل على تكريس دور الطقوس في حياة الأفراد و الجماعات ولا ترى حياة المؤمنين إلا معا في تلاحم و انسجام .

لطقوس الجماعة أهمية قصوى في المحافظة على توازن الحياة بكل مكوناتها وفي إدماج الأفراد ضمن الجماعات باعتبارها "قواعد السلوك التي تحدد كيفية تعامل الإنسان مع الأشياء المقدسة و كذلك مع أمثاله" (Maisonneuve, J. 1988 :97) وفي نفس هذا الاتجاه يذهب دوركايم حتى يتكلم حين الوظيفة .....للممارسات الطقوسية حيث أنها تقوي الروابط التي تصل المؤمن بالخالق وفي نفس الوقت تقوي الروابط بين الفرد والمجتمع " المسألة هنا ليست ممارسة ضغط فيزيقي على القوى العمياء الخيالية لكن الوصول إلى العقول، لإنعاشها و تقنينها" (Durkheim,1924 :97) .

وظائف الطقوس:

زيادة على المظاهر الخارجية للطقوس و التي يمكن ملاحظتها مثل عملية التكرار والحفاظ على القواعد نفسها... مهم جدا إيجاد وظائفها والإلمام بمعانيها، بالرجوع دائما إلى المناخ الذي يؤدي فيه الطقس والطريقة التي يعيش بها الفاعلون الحدث و بمعنى آخر على الباحث الرجوع إلى مجموعة المواقف والأحاسيس والتمثلات التي يعبر عنها الطقس و يعمل على تنظيمها.

من المعروف أن الطقوس تسعى إلى تحقيق العناية الإلهية على الأرض والخصوبة ... لكن أكثر من ذلك يحدده (Maisonneuve, J. 1998) في ثلاثة وظائف رئيسية ليست مستقلة عن بعضها البعض بل مرتبطة و متداخلة فيما بينها . هذا و يكون لدى بعض الأفراد و الجماعات وعي بها وتبقى لاشعورية لدى البعض الآخر.

. وظيفة التحكم في كل ما يتسم بعدم الثبات و المحاولة الدائمة للحيازة على الثقة اللازمة ضد القلق الوجودي الذي لا تخلو منه حياة الإنسان. تعبر الممارسات الطقسية أحسن تعبير عن كل تلك التساؤلات التي يطرحها الإنسان إزاء العالم وإزاء وجوده كجسد في العالم و كروح وفكر يتخبط أحيانا في صراع مرير مع متطلبات الجسد . كذلك تمكن الطقوس الإنسان من ضبط العاطفة القوية، لأن تعرضه لمختلف التجارب في الحياة يجعله يضمر أحاسيس مختلفة و أحيانا متناقضة مثل الحقد والحب، والخوف والحزن والأمل ...كل هذا يحتاج إلى تقنين و إلى تحديد إطار معين لا تخرج عن نطاقه هذه الأحاسيس وإلا عمت الفوضى.

طرق التحكم هذه عن طريق الطقوس تقوم في الأغلب على الرموز مثلا في تقديس الأماكن والفترات الزمنية أو مراحل الحياة بفضل الاحتفالات مثلا بأعياد رأس السنة وطقوس العبور والزواج.

- وظيفة التوسط مع الإلهي (Le médiation avec le divin) أو مع قوى خفية أخرى .

يعود الإنسان دائما إلى العمليات الرمزية حينما يجد نفسه أمام شيء يفوق تصوره و قدراته في التحكم فيه. هذه العمليات الرمزية تكون عبارة عن حركات معينة و كلمات أو جمل ذات دلالات خاصة لا يفهمها ولا يؤمن بها إلا المعنيون بالأمر، هكذا تكون الصلوات و الابتهالات، و التضرعات، و الصوم...

وظيفة التواصل و الضبط الاجتماعي (الطقس ضابط اجتماعي) تأخذ وظيفة التواصل و الضبط الاجتماعي طابعا خاصا ضمن وظائف الطقس الديني ذلك لأنها أقل الوظائف تجليا و ظهور . يشعر بها ويعيها القليل من الناس.

كل مجتمع وكل مجموعة إنسانية إلا و تعمل على الحفاظ على وحدتها و بالتالي وجودها فالإحساس بالانتماء إلى الجماعة ما يمن الإنسان بالقوة والشعور بالأمان و الاطمئنان بالقرب من أناس آخرين يتقاسم معهم أحاسيس الانتماء الذي يسميه البعض بالهوية الجماعية.

فالممارسة الطقسية ضرورية للحفاظ على المعتقدات التي تؤسس لوجود الجماعة و تحافظ على تلاحمها . فكل تلك التجمعات والاحتفالات وتبادلات الهدايا و التحيات... تخلق جوا يجعل ممكنا وممتعا العيش معا كما تعيد تكريس الرباط الاجتماعي (Le lien social) في كل مرة بحكم أن الطقس يتكرر باستمرار.

كما تعيد الطقوس إحياء القيم والمبادئ التي تعتبر المكبح الأخلاقي في أعين أعضاء الجماعة .يقول (Maisonneuve1988 , :13-14) " عن طريق كل الأدوار، تظهر الطقوسية على طرفي الطبيعة والثقافة، قو تقف بين الحسي والروحي، فهي تحقق الضبط الاجتماعي والأخلاقي ولكن كذلك إشباع الرغبات ..." فالكل يعترف بإنسانية و عالمية الطقس كتعبير ديني ثقافي .ففي دراسة حول الطقوس كأفعال مؤسسة يحاول بورديو (P. Bourdieu, 1982) عن طريق بحث كان قد قدمه (van Gennep,1909) حول طقوس المرور، أن يشرح الجانب التمييزي Le coté distinctif بين من يخضعون للطقس و من لا ولن يخضعوا له لأنهم غير معنيين به أي أنهم ينتمون إلى جماعة أخرى وبالتالي إلى ثقافة أخرى .ويعطي مثال الختان.

إن مرحله قبل الخضوع إلى عملية الختان وبعد مرحلة الخضوع لها، مختلفتان جدا وتحملان دلالات عميقة ومهمة فمن جهة :

يخلق التمييز: . بين من ختن ومن لم يختن بعد.

. بين المختون وبين الغير مختون وذلك بطبيعة الحال لأنه ينتمي إلى المجموعة.

. ين من يختن ومن هو ليس معني بالأمر رغم انتمائه إلى الجماعة وهنا يكون التمييز بين الذكر والأنثى وعليه يكرس التمييز الواضح والنهائي بين النوعين (Les

genres) ويربط بورديو كل هذا بشرط مهم جدا هو أن الطقوسية كفعل، لا تنجح إلا إذا ضمنت اعتقاد و إيمان الكل بها حيث يقول باحثنا الفرنسي " إيمان المجتمع هو شرط فعالية الطقوسية" (P. Bourdieu, 1982 : 109).

ـ وفي النهاية، رغم نظرة البعض في وقتنا هذا إلى عدم نفعية الطقوس وإلى أركاييكيتها وفولكلوريتها، إلا أن الملاحظ يفهم أنها الطريقة الأكثر جدوى في الإبقاء على التضامن والتلاحم الاجتماعيين، أنها إحدى السبل الأكثر إنسانية في تحقيق التواصل بين الناس.

المراجع:

- القرآن

- هشام جعيط ، في السيرة المحمدية ، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار

- P.Bourdieu,les rites comme actes d'institution, in, actes de la recherche en sciences sociales,1982.
- E.Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse, PUP, 1960 (4éd)
- A. Van Gennep, les rites de passage,Paris,Novrry,1909.
- Que sais- je, les conduites rituelles, J.Maisonneuve,PUF , 1988.
- P.Martuccelli, sociologie de la modernité, L'itinéraire du XXème, Edition Gallimard, 1999.
- E.Renan, Etudes d'histoire religieuse édition, Gallimard, 1992.
- G.Simmel ,la religion, trad, Philippé Ivernal, Paris, 1998.
- G.Vinsonneau, L'identité culturelle, Armand Colin, VUEF, Paris, 2002.
- M. Weber, sociologie des religions, textes réunis et traduits par Jean – Pierre Grossein, Paris, Gallimard ,1996.

إشكالية تجديد الخطاب الديني الإسلامي بين ضرورات الواقع وإكراهات المناهج الغربية.

أ. نابي بوعلي،
قسم الفلسفة،
المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي، معسكر.

Résumé
La problématique du renouvellement du discours islamique : Exigences du réel et contraintes des méthodes occidentales

La religion n'est une fin en soi, ni d'ailleurs un élément détaché du contexte social et des préoccupations des gens.

Partant de là, il convient de considérer la religion comme étant constituant au sein d'un ensemble social intégré et aspirant à la stabilité et a la solidarité du groupe.

C'est dire que la relation entre l'homme et la religion ne se limite pas aux pratiques comportementales dans les mosquées ni à l'observance des rites hérités des ancêtres, cette relation exprime,en fait, une fonction culturelle qui transcende le rituel en vue d'une totalité aux dimensions ontologiques et métaphysiques.

Cependant la non prise en compte de ces dimensions est de nature à dogmatiser les esprits en leur inculquant les idées du passé devenus aussi désuètes qu'obsolètes.

C'est dire qu'on ne pouvait se libérer du poids du passé qu'en lui appliquant une nouvelle lecture, réaliste et surtout sensible à l'actualité et aux changements dans le monde.

D'où le questionnement suivant :

- pourquoi la pensée musulmane reste-t-elle prisonnière des méthodes occidentales ?

- faut-il croire que la pensée musulmane est tenue de suivre l'occident dans sa reforme ?et est-elle obligée de revisiter le texte religieux ? Telles sont les questions traitées dans cette communication.

إن الدين ليس غرضا في حد ذاته، ولا هو جزء بمفرده مفصول عن حياة الجماعة وانشغالات الناس، بل ينبغي النظر إليه من حيث هو عنصر جوهري مكون ضمن منظومة اجتماعية متماسكة، تسعى بكل قدراتها إلى المحافظة على استقرار واستمرار الجماعة وتطورها.ومن هنا يكون الارتباط بين الإنسان والدين ليس مجرد ممارسة سلوكية داخل أسوار المساجد فقط، أو طقوس تتوارثها الأجيال عبر الزمن، بل يعبر هذا الارتباط عن وظيفة عقيدية وحضارية(دينية ودنيوية) تبتعد عن تشخيص الدين في جانبه الأدائي وتأخذه في جانبه الدائري والشمولي من حيث هو وظيفة متكاملة الأبعاد الأنطولوجية والميتافيزيقية.

غير أن التغافل أو التقصير في إدراك أبعاد هذه الوظيفة المتجددة للدين في حياة الفرد والجماعة والتي تتخطى حدود الزمان والمكان - من حيث أن الدين ذو طبيعة مرنة يستوعب جميع مظاهر التحولات في كل ألأمكنة والأزمنة - وكذا تحجير العقول ضمن حيز التصورات والأفكار الموروثة عن السابقين، التي صارت

عاجزة عن تلبية احتياجات المجتمع الإسلامي المتنامية، وحل أزماته المتراكمة والمعقدة، حيث تصبح قضية التحجر نتيجة منطقية لمراحل متتابعة من الانحدار في الفكر الديني، والتي ستقود حتما إلى تآكل وتصدع المجتمع تدريجيا، ولقد برزت مؤشرات عديدة تبين هذا العجز في ملاحقة التطورات التي تجتاح المجتمع الإسلامي وعلى مختلف الأصعدة، وتؤكد حالة الاغتراب المزدوج التي نعيشها اليوم من خلال مظاهر التسلط والقهر التاريخي، بفعل تغليف الحاضر بغلاف الماضي، إذ لا يمكن التخلص من عبء الماضي إلا باجتهادات وقراءات جديدة من منظور الواقع والراهن في ظل التغيرات التي يشهدها العالم، وما تفترضه طبيعة التطور البشري نفسه دون المساس بالأساس الانطولوجي للوحي.غير أن الإشكالية تتعمق عندما نعرف أن المناهج الغربية،وما خلفته العلوم الاجتماعية في حقل دراسة الأديان، أضحت تشكل سندا قويا للمفكرين المسلمين الذين يحاولون رسم صورة لدينهم وحضارتهم،ومن ثم يظل السؤال المركزي يعاود الظهور دائما:لماذا يظل الفكر الإسلامي رهين المناهج الغربية؟ هل يعني هذا أن الفكر الإسلامي لا يزال عاجزا وفي حاجة إلى غيره؟وهل من الضروري أن يمر الفكر الإسلامي بما مر به الفكر الغربي في مسألة الإصلاح وتحريك النص الديني؟هذا ما ستحاول هذه الورقة الإجابة عنه.

لا شك أن رهانات التحديث، وما تفرضه ديناميكية الدولة العصرية من آليات في أشكال الممارسة والتنظيم و التسيير في كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية قد فرضت نفسها بقوة على المجتمعات الإسلامية ذات البنية التقليدية نتيجة التحولات الكبرى التي يفرضها المحيط العالمي من خلال حضوره على الساحة سياسيا واقتصاديا وإيديولوجيا وثقافيا وعلميا،وهو الحضور القوي الذي يدفع إلى التحول ويحرص عليه، ويدعو إلى مراجعة الكثير من القيم والثوابت والمرجعيات التي تشكل البنية الرمزية والهيكلية والقانونية والأخلاقية للمجتمعات الإسلامية.وهنا بالضبط يبرز التحدي الخطير، حيث يمثل الخطاب الديني إحدى هذه المرجعيات،بل يمثل المرجعية الأساسية المعنية بإعادة القراءة نظرا لمركزية هذا

الخطاب، وما يمثله من قيمة حيوية في حياة الأمة ،وكدا من جهة الدور المحوري الذي يجب أن يلعبه في تحقيق صور هدا التحديث والمساهمة فيه استجابة لتحديات الواقع والراهن.

ولمقاربة هده الإشكالية يجدر بنا أولا تحديد مفهوم الخطاب الديني وتحديد قيمته في حياة الإنسان بصفة عامة،ولمادا ارتبط هدا الخطاب بمسألة التأويل وخضع للنقد في الغرب، وكيف انعكس دلك على أعمال المفكرين الليبراليين في العالم الإسلامي؟

يحدد الاستاد حسن حنفي الخطاب الديني بقوله:" سواء كان مقدسا أو دنيويا،إلهيا أم إنسانيا، وحيا أم إلهاما، نقلا أم عقلا. وهو أكثر الخطابات عمومية لأنه سلطوي،أمري تسليمي إذعاني، قد يكون خطابا عقائديا كما هو الحال في علم الكلام، أو باطنيا كما هو الحال في التصوف،أو تشريعيا كما هو الحال في الفقه وأصوله، يقدسه الناس حتى ليصبح بديلا عن المقدس ذاته..يعتمد على سلطة النص أكثر من اعتماده على سلطة العقل،يعتبر نفسه حطما ومقياسا لأنواع الخطابات الأخرى،يتوحد به الحكام بحيث يصبح الخطاب الديني والخطاب السياسي خطابا واحدا، تكثر المدابح والحروب، ويتم تكفير المخالفين باسمه،يدل على مرحلة تاريخية قديمة قاربت على الانتهاء لأنه أقدم أنواع الخطاب.يؤدي أحيانا إلى الغرور والتعالي والتعصب ولا يقبل الحوار لأنه خطاب أخلاقي يعتمد على سلطة القائل وإرادته،لا يحتاج إلى مقاييس للصدق إلا من صدق القائل"(حسن حنفي.264. 1997).

وانطلاقا من التعريف السابق للخطاب الديني وما يمثله من مكانة رفيعة وغداء روحي في حياة الأمم والشعوب، ولداك نجد كل أمة سواء كانت بدائية أو متحضرة إلا ولها فكرة دينية، وتراث ديني تعتز به وتقدسه، وتنقله للأجيال اللاحقة.وقد أكد التاريخ أهمية دلك من خلال تتابع الرسل، وتواصل الرسالات إلى مختلف الأمم والشعوب الضالة، كما يؤكد الواقع اليوم عودة الدين والتدين في

أوروبا بحثا عن الخلاص من قهر الحضارة المادية.ولدلك نؤكد أن الدين هو نواة الحضارة، والمحور الأساسي الذي تدور حوله مختلف جوانب حياة الإنسان.

ونظرا لأهمية ومركزية الخطاب الديني من جهة، ونظرا لأهمية التحديات وجديتها وما فرضه الوضع الجديد من تحولات فكرية وسياسية واقتصادية تزامن مع عولمة تجتاح كل شيء،توجهت جهود الباحثين والمفكرين في العالم الإسلامي إلى محاولة تحريك الخطاب الديني ليتلاءم مع ما تفرضه طبيعة التطور الحاصل والاستفادة من العصرنة والتحديث حتى لا تظل المجتمعات الإسلامية تعيش على الهامش ومحرومة من قيم الحداثة الايجابية.غير أن جهود هؤلاء الباحثين أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد قد ارتكزت على مناهج وأدوات بحث غربية في تحليل الخطاب الديني اعتقادا منهم أن هده المناهج التي استلهموها من الغرب هي التي حققت التحولات الأكثر عمقا وجذرية في الغرب وهي التي كان لها الفضل في تحقيق تلك الوثبة التاريخية للحضارة الغربية.

وللوقوف على حقيقة هده المسألة يجدر بنا تناول قضية التأويل أو الهيرمينوطيقا كفن لنقد الكتاب المقدس في الغرب، والتي تركزت بالأساس على نقد سلطة الكنيسة التي انفردت وحدها بتفسير الكتاب المقدس واحتكرت لنفسها هدا الحق المزعوم،ثم الوقوف على دلالة تلك المحاولات وأبعادها ونتائجها ومن ثم ة تأثير تلك المناهج في الخطاب الديني الإسلامي.

وبالفعل فقد مثلت الحداثة تحديا قويا أمام المجتمعات الإسلامية بما تحمله من قيم تنحدر عن ثقافة الغرب ذات الأصول الدينية المسيحية أضحى المسلمون أمامها في مفترق طريقين:إما المحافظة على قيمهم التقليدية ذات الهوية المحافظة أمام غزو الحداثة بقيمها التقنية المادية والثقافية،تلك القيم التي صارت ضيقة لاستيعاب التحولات السريعة والخطيرة من حولهم، إن نظرتهم إلى الماضي الذهبي وتشبثهم العنيف به، قد حجب عنهم رؤية الحاضر في ضوء مختلف، وإما الانخراط في قيم الحداثة بأبعادها وانعكاساتها المختلفة ومقايضة دلك ببعض التنازلات، التي ظلت الأمة متمسكة بها لقرون من الزمن.غير أن الإشكالية لا تزال قائمة ولم

يتوصل فيها إلى حل بين أجنحة متصارعة تتبادل التهم قد تصل إلى حد التكفير، حيث نجد كل فريق يصوب سهامه ضد الفريق الآخر دون نتيجة تذكر.

إن تيار المجددين على اختلاف توجهاتهم المعتدلة أو الراديكالية"يتبنى أصحابه مقولة أننا نعيش ألآن عصرا جديدا لا يمت بأية صلة للماضي لا في شكل الحياة، ولا في أنماط السلوك، ولا في طرائق التفكيروفي رأي أصحاب هدا الاتجاه أن "التراث" هو الماضي خيره وشره، بليبراليته وتقليديته بعقلانيته وأساطيره، وأنه أيا ما كانت عناصر التقدم والاستنارة والعقلانية في هدا التراث، فإنها تظل في النهاية عناصر تنتمي إلى الماضي وتعجز عن مخاطبة الهموم والمشكلات التي تطرحها الحياة في شكلها الراهن"(نصر حامد أبو زيد.177 .2000).

ولما كان التجديد لا يعني فقط التحول ألقيمي المادي المباشر بقدر ما يعني تغيير أساس الواقع ألقيمي الثقافي بأبعاده المختلفة بما في دلك الخطاب الديني

مما جعل المجتمعات الإسلامية تعيش حالة من التمزق بين الواقع ذي الطبيعة المحافظة من ناحية، والنزوع نحو تحقيق انسجام مناسب مع مظاهر الحضارة والتقدم من جهة أخرى، وهنا تمثل إشكالية التجديد صدى لدلك التوتر القائم بين السلطة التقليدية للخطاب الديني والرغبة الملحة في تطوير الذات من خلال الانخراط في حضارة كونية والتي بدأنا نشعر بالابتعاد عنه لاسيما وان الغرب يزيد في توسيع الهوة بيننا وبينه بفضل التقدم الطاغي للعلم والتكنولوجيا، وحيث أن الخطاب الديني صار عاجزا عن ملاحقة التطورات المتسارعة التي تجتاح المجتمع الإسلامي والتي تستدعي حلولا تتماشى مع روح العصر، صار من اللازم كذلك تجديد الاجتهاد الذي أصبح ضرورة بقاء لتحقيق تنمية المجتمعات الإسلامية ودفعها نحو الحداثة الحقيقية.

وبالتأكيد على هده الحقيقة ، فقد تم تنظيم مؤتمرا دوليا عن الدراسات القرآنية على أبواب القرن الحادي والعشرين عام1998 أشرف عليه الاستاد نصر حامد أبوزيد"كشفت فيه المناقشات والمداخلات على أن التجديد الفكري الديني ينبثق ألآن من خارج دائرة الفكر العربي"(نصر حامد أبو زيد.249 .2000).

إن الفكرة السابقة تؤكد حقيقة واحدة وهي أنه لا مجال للانتظار في عالم تتسارع أحداثه، فإذا لم تقم أنت بهذا العمل وفي الوقت المناسب سيقوم به غير، وإذا لم تفتح الدوائر المغلقة سيأتي اليوم الذي يكسرها فيه غيرك وبقوة.

إن الحياة في صيرورة دائمة،والناس في حراك اجتماعي كبير،والوقائع متجددة باستمرار، فعلى سبيل المثال فقد فرضت التعاملات البنكية في صورتها الربوية الحاجة إلى فقه للأقليات المسلمة المغتربة والمهاجرة في الدول الغربية/وهد حالة واحدة أو صورة من صور التجديد نحو تسهيل الحياة على هده الفئات التي أجبرتها الظروف على هجرة أوطانها.

على أن يمتد دلك التجديد إلى عمق المجتمعات الإسلامية، وتنصب الجهود على أهم القضايا الجوهرية، وتشمل جميع مناحي الحياة لتحقيق العدالة الاجتماعية وتحرير الإنسان من سلطة التقليد القاتل، وجميع مظاهر البؤس والفقر والحرمان وهي المظاهر التي لا يستطيع أي متأمل موضوعي للحياة أن يقفز عليها أو أن ينكرها،و هي القضايا والأولويات التي تمثل جوهر وحقيقة مقاصد الشريعة الإسلامية، لتتسع بعد دلك دائرة الإصلاح والتجديد فتحارب الفكر الماضوي المترسب،لأن الإسلام كدين ليس مسئولا عن حالة الانحدار الفكري والتخلف الحضاري،بل إن مسؤولية دلك تقع على عاتق الفكر الديني غير الصحيح الذي تبلور في سياقات اجتماعية وسياسية وتاريخية، وفي ظل تحالفات إيديولوجية مصلحية ارتبطت بفئات اجتماعية، ومن ثمة فرض هدا الفكر الديني على الناس حتى تحول إلى مرجعية مقدسة بفضل امتداده التاريخي.وهكذا تحول وانتقل إلى دائرة المقدس.

وبالرغم من الاندفاع القوي من قبل أنصار التجديد والمتحمسين له والداعين اليه،فإن محاولاتهم تلك القائمة على تقديم قراءات جديدة للتراث الديني في ضوء المناهج الغربية التي أفرزتها الهيرمينوطيقا، والدراسات اللاهوتية بالإضافة إلى ما خلفته الدراسات النقدية للكتاب المقدس والتي توسعت وامتد نطاقها لتطال أي نص كان سواء كان نصا تاريخيا أم نصا تشريعيا أم نصا أدبيا، وكذلك ما حققته

العلوم الاجتماعية في دراسة الظاهرة الدينية في الغرب، وبالرغم كذلك من تشديد البعض على أهمية الهيرمينوطيقا كمبحث خاص بدراسة عملية الفهم وخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص لإعادة قراءتها" في هده المرحلة التي نعيد فيها ترتيب أوراقنا وصياغة أنفسنا والبحث عن هويتنا الحقيقية، وإعادة قراءة هده الهوية كنص عصي ملغز مستغلق، في هده المرحلة البنية الرمادية، تلح دراسة التأويل إلحاحا وتكاد تكون ضرورة بقاء"(عادل مصطفى.09. 2003).

وبالرغم من كل دلك، فقد لاقت محاولات المجددين تلك صعوبات وانتقادات من قبل أولئك الدين ينظرون إلى المناهج الغربية بحذر شديد ، على أنها نشأت في مناخ وبيئة غير البيئة الإسلامية، وأن نقد المقدس في الغرب بدأ عندما صار هدا المقدس مدنسا بسبب ممارسات رجال الدين والكنيسة الدين أساؤوا إلى الديانة المسيحية أكثر مما خدموها، وحاربوا العلم، وأحرقوا الكتب، وطاردوا العلماء والمفكرين المتحررين من سلطة الكنيسة، حيث قاوم العلماء بشدة تسلط الكنيسة باسم الدين وراحوا يبحثون عن دين يحرر الإنسان من عبودية الكنيسة حيث"اشتد البحث في العصر الحديث عن دين يتفق مع العقل والطبيعة وحرية الإنسان والعدالة الاجتماعية والتقدم في التاريخ كما ظهر في فلسفة التنوير والدين الطبيعي لحاقا بروح الدين وجوهر اليهودية والمسيحية"(حسن حنفي.231. 1998).

إننا نجد بالإضافة إلى الاختلاف في الإطار التاريخي والاجتماعي لدواعي التجديد وملابساته بين المسلمين والغرب لتراثهم الديني، أن المجددين في العالم الإسلامي متهمون أيضا بأنهم قد تعاملوا مع التراث الإسلامي بعقلية الانتقاء إذ " من الملاحظ أن تلك الآليات والمناهج التي تقوم من خلالها تلك القطيعة التامة مع التراث، والتواصل مع مناهج دراسة الدين في الغرب، تقوم عند هؤلاء على التعصب والحذف والإغفال لكل ما يعارض وجهة نظرهم، وما يخافها فإما أن يغيب أو تكون الاتهامات جاهزة مقولبة لكل من يخالف هده الآراء بالرجعية والتخلف وعقلية القرون الوسطى إلى آخر تلك الاتهامات عن سمات العقل الإسلامي عند الليبراليين الإنسانيين في العصر الحديث، والسؤال الذي يطرح نفسه ألان:إلى من

يقدم هدا النتاج الفكري، هل يقدم للشعوب الإسلامية أم أنه يقدم للغرب؟"(أحمد محمد جاد.227. 2008).

وإلى جانب تلك الصعوبات السالفة الذكر التي تواجه أنصار التجديد، فهناك صعوبة أخرى ـ وهم يدركون خطورتها ـ تتمثل في أن العقل العربي الذي من المفروض أن توكل له مهمة القيام بالتجديد لا يزال سجين سلطتين هم: سلطة الدين وسلطة السياسة،وفي نظرها أن كلتا السلطتين تمثلان عائقا كبيرا من الصعب تجاوزه فالسلطة الدينية متحجرو والسلطة السياسية مستبدة" وفي غياب ديمقراطية حقيقية تسمح بتداول السلطة السياسية،وتسمح بوجود منابر ثقافية وفكرية حرة تعبر عن كل الاتجاهات والقوى في الواقع،تتجمد حركة المجتمع ويصاب عقل الأمة بالتعفن،ويصبح أي حديث عن التنمية حديث خرافة"(نصر حامد أبو زيد.2000: 129).

وهكذا وبالنظر إلى خصوصية الموضوع ودرجة حساسيته يبقى اختيار التجديد مرهونا بما يقدمه من نتائج ملموسة على ارض الواقع أمام النزعات الارثودكسية المتعصبة والمحافظة، ولدلك يري بعض المفكرين أنه من الأفضل تحويل ميدان الصراع وتوجيه الجهود نحو نقد الأنظمة السياسية وممارساتها إذ أن أي تجديد حقيقي يبدأ من جهة تحيق العدالة السياسية التي تترتب عنها بقية الأمور الأخرى، فتحقيق المساواة والمجتمع المدني والديمقراطية هي من ضرورات الدولة العصرية، ومن سمات المجتمعات المعاصرة.أما الوقوف عند عتبة نقد الخطاب الديني ما هو إلا تكرار لنفس الأخطاء التاريخية، وبالتالي لن يكون هدا الجدل سوى حلقة أخرى من حلقات ممارسة الصراع، هدا الصراع الذي لن يكون أكثر من دورة جديدة من دورات علم الكلام، الذي لم يورث سوى القيل والقال، بحثا عن سراب الحقيقة المتوهمة، والتي توجد بكل تأكيد في أماكن أخرى.

الهوامش:

- حسن حنفي،تحليل الخطاب،مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مطبعة العمرانية الجيزة،العدد 6 ،سنة 1997،ص:264.

- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، سنة 2000، ص:177.
- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص:249.
- عادل مصطفى/فهم الفهم(مدخل إلى الهيرمينوطيقا)، دار النهضة العربية، بيروت، سنة2003/ص:9.
- حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد7، سنة 1998، ص:231.
- أحمد محمد جاد، أثر نظريات التأويل على إشكاليات تفسير القرآن الكريم، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مركز الكتاب، القاهرة، العدد16، سنة 2008ص:277.
- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص:129.

اللامفكر فيه من منظور الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون

أ رباني الحاج

أستاذ مساعد، قسم الفلسفة،

المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي معسكر

Résumé

L'impensable est un concept critique et historique qui cherche, en permanent, à libérer la pensée de son dogmatisme et la laisser s'enliser dans les profonds de l'histoire pour poser des interrogations qui n'ont pas été posées dans le cadre du pensable. L'esprit critique de ce concept exige de démanteler tous les fondements et les postulats qui tentent à minimiser, réduire l'existant pluriel et l'inconstant à une unité originale et stable. Cela

suscite la confusion, l'intégration ou la séparation entre les différents niveaux de l'existence ; mythique et historique, symbolique et réelle (concrète), sacrée et humaine.

Donc, l'impensable est un concept épistémologique et critique employé, selon ARKOUN, pour lire la pensée islamique une lecture critique,

شهد الفكر العربي الإسلامي المعاصر تحولات فكرية و منهجية أساسية استقاها من انفتاحه على الفكر العالمي المعاصر من جهة، و على التراث الفكري الإسلامي من جهة أخرى، ورغم كثرة المشاريع الفكرية التي بادر إلى تدشينها و تبنيها المفكرون العرب، إلا أن المسائل الفكرية الكبرى التي ظلت ترافق الوعي العربي الإسلامي منذ لحظة بزوغه إلى اليوم، لا زالت عالقة و هذا ما يعني أن كل محاولات الإصلاح و النهضة و التجديد لم تؤدي إلى تزويد الإنسان العربي و المجتمعات العربية الإسلامية بوعي فكري جديد يقوم على أنقاض الوعي الفكري الكلاسيكي الذي أصبحت عدته المفهومية و المنهجية غير كافية و ربما غير صالحة لقراءة حاضره المتجذر في فضاء فكري و معرفي مختلف تماما عما كان سائدا في العصر التدشيني للإسلام و القرون الأولى التي جاءت بعده ، و مع هذا فإن محاولات التجديد تلك لم تتوقف عن إعادة النظر المستمرة و المتواصلة في التراث القديم و تقليبه على وجوهه المختلفة بهدف زحزحته وخلخلت أرثوذوكسياته المختلفة، هذا ما يباشره و يعمل على إنجازه محمد أركون صاحب الإسلاميات التطبيقية، إنطلاقا من اشتغاله على تغيير مضامين المفاهيم والمصطلحات الكلاسيكية أو سن مفاهيم و مصطلحات جديدة على ضوء ما أنتجته العلوم الإنسانية والإجتماعية من معارف و مناهج ، من هنا يجترح مجالا جديدا للتفكير والبحث هو مجال ❖ اللامفكر فيه❖ و هذا المفهوم الأخير كما هو ملاحظ ليس مفهوما اصطلاحيا ايجابيا يقوم على ثنائية الجمع و المنع بقدر ما هو مفهوم نقدي أو معرفي، يسعى إلى اختراق الأفق المسدود، واستبداله بأفق مفتوح على المجاهيل والإحداثيات التي أقصاها الفكر الإسلامي من دائرة المفكر فيه كما تمت صياغته و تم تسييجه و تقديسه، إن الإسلاميات التطبيقية لا تتوانى في استخدام كل الإمكانات المعرفية والمنهجية المتوفرة لها، من الألسنيات والسيميائيات إلى

الأنثروبولوجية والسوسيولوجيا و علم التاريخ، استخداما تطبيقيا نقديا وبذلك فهي تتجاوز الإسلاميات الكلاسيكية التي تقتصر في عملها على الوصف و السرد انطلاقا من عقل مركزي تم تشكيله من طرف فئة اجتماعية مسيطرة و تم تبنيه على أنه تراث الأغلبية الساحقة و هي ترى أي (الإسلاميات الكلاسيكية التي يتبناها المستشرقون) أنها تلتزم بالحياد والموضوعية، لكنها تتناسى دورها في إنتاج المعارف الجديدة و تطبيقها للمناهج النقدية على التراث العربي الإسلامي بمختلف جوانبه بما في ذلك الجوانب الدينية.

يقر محمد أركون في كتاباته أنه مؤرخ و ليس فيلسوفا، و نعتقد أنه يعني ما يقول فمنهجيته نقدية تفكيكية، و لا يمكن أن نخضع الأرثوذوكسيات والدوغمائيات للنقد إلا على ضوء التاريخ، التاريخ ليس كإيديولوجيا أو مذهب أي ليس كتاريخانية Historisme تحدد غاية التاريخ الأخيرة و النهائية مسبقا كما يتمثلها العقل الفردي أو المخيال الجماعي، و إنما التاريخ كتاريخية Historicité أي كأحداث و وقائع محسوسة من هنا يرى أركون كما يبدو لنا على الأقل أن إحدى رهانات الإسلاميات التطبيقية أن تعمل على توسيع رقعة المفكر فيه و بالتالي على توسيع جغرافية المعنى باتجاه القارات المعرفية المستحدثة في الفكر الإنساني والحقائق المغمورة والمنسية أو المجهولة في الواقع التاريخي، و منه عليها أن تعمل على معاكسة الوعي و عدم مجاراته في ما يذهب إليه أو ما ذهب إليه، بل لفت انتباهه إلى ما بقي خارج دائرة تفكيره رغم أنه لم يكن خارج دائرة وجوده و عليه فإن إحدى أهم رهانات استخدام مفهوم ◆ اللامفكر فيه ◆ تتمثل في القدرة على التمييز بين التاريخي و الأسطوري، و الخيالي و الواقعي، بين الإديولوجي و المعرفي، و لا يكون ذلك إلا برؤية تحليلية و بمنهجية جدلية نقدية، تستند في عمقها إلى النسبية كقيمة معرفية و عليه فإن مداخلتنا هذه تتمحور حول التساؤلات التالية، ما هو تصور محمد أركون لمفهوم اللامفكر فيه ؟ و هل هو ذو طبيعة عقلية أخلاقية أم أنه مفهوم تاريخي نقدي؟ أو بمعنى آخر إلى أي مدى يمكننا أن نكتشف الطابع المعرفي و غير الأديولوجي لهذا المفهوم؟ هل اللامفكر فيه يلغي

المفكر فيه القائم لإقامة مفكر فيه ذو طبيعة مغايرة، و في هذه الحالة ألا يكون انتقائيا، و بالتالي منتجا للا مفكر فيه جديد؟ و ما هي النتائج التي يتوخاها أركون باستخدامه لمفهوم اللامفكر فيه؟.

شير إلى ما طرحناه هو مجرد تساؤلات و ليس أسئلة لأننا ندرك أننا بصدد الوقوف أما قمة فكرية عالية المقام، و علينا أن نكون حذرين في مقاربة إنتاجها الفكري الضخم و منهجيتها العلمية الصارمة و الدقيقة، و مع هذا يكون السؤال الذي هو بمثابة الخيط الرفيع لهذه المداخلة : ما المقصود باللامفكر فيه في منظور الإسلاميات التطبيقية كما صاغها و تصورها محمد أركون؟.

- يعود في نظر أركون إلى "التيولوجيات و الفلسفات التي إنتشرت أثناء العصور الوسطى في كل الفضاء الجغرافي الإغريقي السامي، هذا التصور الذي يقدم الأفكار على أنها كائنات منفصلة و متفرقة تستمر فقط بقوة الذهن(العقل) ، مؤسسة على الأنطولوجيا المتعالية و مؤسسة له" أركون م .1998 :12)، بناء على هذه الفكرة الأساسية ذات النبرة النقدية يعمل أركون على البحث عن سبيل أخر للتعامل مع الأفكار، فهذه الأخيرة ليست جواهر مفارقة و ثابتة و لا يمكن تأصيلها في ذاتها، و ذلك أنها ليست مستقلة عن علاقات القوة و السلطة داخل الفضاء الذي تبلورت فيه، فهي إذن وليدة سياق تاريخي معقد و متشابك و غير قابل للإختزال، وهذا ما لم يفكر فيه التصور الكلاسيكي و القروسطي للتاريخ الذي يجعل الفكر مستقلا عن التاريخ وموجها له اتجاه غاية متعالية و هذا الوضع في نظر أركون هو وضع غير صحيح، أما الوضع الصحيح فهو النزول بالفكر من الأنطولوجيا إلى الأنتروبولوجيا التي بقيت خارج دائرة المفكر فيه، و لا يتم تحقيق ذلك إلا بفضل الإسلاميات التطبيقية، فماذا يقصد أركون بالإسلاميات التطبيقية؟.

قبل الدخول في مسألة تحديد مفهوم الإسلاميات التطبيقية يعطينا لمحة سريعة عن ما يسميه " الإسلاميات الكلاسيكية" فهذه الأخيرة بالنسبة له"تحصر اهتماماتها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين يبدو

هذا الإختيار للوهلة الأولى مفروضا من قبل هاجس الصحة و الموضوعية. ذلك أن عالم الإسلامياتL'islamologue يعرف جيدا بأنه أجنبي عن موضوع دراسته، ولذا ومن أجل أن يتجنب كل حكم تعسفي فإنه سيكتفي بأن ينقل إلى إحدى اللغات الأجنبية محتوى كبريات النصوص الإسلامية الكلاسيكية" (أركون، م .1998: 52) ، واضح هنا أن أركون يتوجه بالنقد لمرجعيتين أساسيتين و هما مرجعية الفقهاء من جهة و الإستشراق من جهة أخرى، ذلك أن الإكتفاء بتلك النصوص الكبرى يجعل جوانب هامة من التراث الإسلامي مهملة أو لا مفكر فيها وهي تتمثل في "الممارسة الشفهية للإسلام، والمعاش غير المكتوب وغير المقال، والمعاش غير المكتوب لكن المحكي و المؤلفات و الكتابات المتعلقة بالإسلام، المنظور إليه بأنه غير نموذجي أو تمثيلي، و الأنظمة السيميائية غير اللغوية مثل:الميتولوجيات و الشعائر والموسيقى و تنظيم الزمكان، و تنظيم المدن وفن العمارة و فن الرسم و الديكور و الأثاث والملابس و بنى القرابة والبنى الاجتماعية" (أركون، م .1988: 52- 53)، ينتقد محمد أركون الإسلاميات الكلاسيكية في إهمالها لجوانب هامة في حياة الناس، و اكتفاءها بما يمكن أن نسميه بالثقافة العالمة التي أنتجها العقل النظري كما تم تقعيده و تأصيله في الفكر الإسلامي القديم، يعيب أركون على هذه المنهجية إفتقارها للروح النقدية للتراث و الإنطلاق من مسلماته واعتبارها صحيحة و صادقة في التعبير عن الحقيقة و منزهة عن كل الإكراهات والضغوط التاريخية، ومع ذلك فالتاريخية لم تكن غريبة تماما أو لم يكن التفكير فيها مستحيلا في الفكر الإسلامي، إذ أن "الفقهاء المؤسسون للمدارس قد تمثلوا التاريخية ضمنيا بواسطة الجهود التي بذلوها في التأمل والبحث و استنباط الأحكام أي تمثلوها بمثابة انصهار و اتحاد في التجربة البشرية بين الوجود و الكائن المحسوس، و لكنهم لا يستطيعون بواسطة مقولاتهم العقلية ومواقفهم التيولوجية التفكير بهذه التاريخية بصفتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشري" (أركون، م .1996: 91)، يعني هذا أن أركون يرى في إنحصار فكر هؤلاء الفقهاء في ما هو عقلي و ما هو تيولوجي سببا جعل تاريخيتهم ناقصة

ومحدودة مما جعلهم لا يصلون إلى ما وصلت إليه التاريخية بمعناها الحديث و الذي يتيح لنا فرصة التفكير و التأمل بشروط صلاحية المرور من السبب إلى إصدار الحكم الشرعي ، و هذا ما تأخذه الإسلاميات التطبيقية بعين الإعتبار ، من حيث أنها ممارسة علمية متعددة الإختصاصات تنظر إلى الإسلام" كظاهرة دينية لا يمكن إختزالها أو تقليصها إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة، المتمتعة بحياة خاصة، كالجواهر الجامدة. فالإسلام كأي دين آخر، هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم، العامل النفساني والبسيكولوجي(الفردي و الجماعي) و العامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية)، و العامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي) لكل مجتمع ، و انعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين، و العامل الثقافي (فن، أدب، فكر) "(أركون، م .1998 :57) يعكس هذا ضرورة التفكير في اللامفكر فيه في التاريخ الإسلامي أي الإنفتاح على علوم و معارف العصر من جهة و على الواقع المعاش من جهة أخرى، لذلك يعمل أركون على توضيح سمات هذه التاريخية التي يرى أنها تتمثل في آن معا"بالتاريخ الوقائعي الحدثي الذي أنتج بواسطة جماعة المؤمنين الوليدة و لأجلها من عام 612 وحتى عام 632، و تتمثل في ديناميكية المتغيرات التي حصلت في المجتمع العربي طيلة الفترة نفسها ، و تتمثل بالوعي الأسطوري- التاريخي الذي بقي محرك التاريخ المدعو إسلاميا منذ ذلك الوقت و حتى اليوم"(أركون، م .1996 :91).

إن أركون يرى أن ثنائية الأسطوري و التاريخي ثنائية لا تاريخية، إذ أن الأسطورة عامل أساسي و فاعل في التاريخ البشري، لذلك يفهم بعض قراءه أنه" يعارض بكل حزم أولئك الذين يكتفون فقط بالتفسير الوضعي و العلموي، ويتملص منهم قائلا، ليس هذا موقفي" (المزوغي،م.2007 :67) ، فهو يؤكد أنه من وجهة نظر إبستسمولوجية (معرفية)، "الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء ، إنها ترجع في كل مساراتها و خططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) ، كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي إختزال للمادة المدروسة" (أركون، م . 1998 :57).

يرفض أركون إختزال موضوع الدراسة مهما كان المنهج المتبع أو الرؤية المتبناة في البحث، و لا تفاضل في هذا بين خطابات عقلانية و أخرى غير عقلانية، وذلك ما يؤكده حين يقول أن" العلم وحده لا يحرك الجماهير ، و العقل وحده لا يثير قلبها، و إنما ينبغي أن تنضاف إلى ذلك الأحلام الوردية و الشعارات الطوباوية والبهيجة والمفرحة حتى و لو كانت كاذبة، إنها وحدها القادرة على جذب الجماهير و تجيشها" (أركون، م .1990 :129) ، يعني هذا رفض كل تمركز حول العقل أو العلم أو التاريخ، و ذلك أنه يفترض"التداخل بين العاملين الخيالي والعقلاني و بين النفسي اللاواعي و النفسي الواعي و بين الوعي الإسطوري و الوعي التاريخي و بين الإدراك الرمزي و الإدراك الفللوجي... هذا التداخل هو ما يهمل تبيانه مؤرخون محدثون كثيرون يتعرضون لدراسة الفكر الديني ، إنهم إذ ينقلون بشكل حرفي التأملات المفهومية للمؤلفات الفلسفية التيولوجية يفتتون الوحدة الحية للإنسان (أبعاد الإنسان المختلفة) و للثقافة في مجتمعات الكتاب" (أركون، م .1998 :72).

يعمل أركون باستمرار على كشف المناطق المهملة في الخطابات المختلفة، حيث يبقى كل خطاب مهما بلغت درجة تفكيره يحتوي على موضوعات لم يفكر فيها بعد، لهذا السبب يلح على"ضرورة اللجوء إلى المنهج السلبي في الدراسة والفهم، و على دراسة اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري منته و ناجز"(أركون، م 1998 :39) ، يعني هذا أن نعمل على التفكير فيما لم يفكر فيه الخطاب، لا أن نعيد التفكير فيما فكر فيه، وبالتالي نتعاطى معه نقديا أي باعتباره مشروط بتاريخيته، شريطة أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها كأمر يعني"إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار، أي كل الحماسات الجماعية و الأحلام الممكنة و التطلعات غير المشبعة، و المبادرات المجهضة ، والأسطورة المحركة و الفورات الألفية و قوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير و التي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها"(أركون، م .1996: 23) ، بهذا تكون التاريخية قادرة على اختراق الأفق المحدود أفق التقدم الذي وضعته التاريخانية لنفسها، وتفتح

الباب أمام الروح المغموسة في التاريخ الماضي و الحاضر للجماعة تتساءل. مما يتيح فرصة لا بد منها من أجل "إنجاز الدراسة التي لم تنجز أبدا حتى الأن بالرغم من أهميتها: و هي دراسة اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي("أركون، م .(57: 1998.

يشير أركون إلى ضرورة إنجاز ما لم يتم إنجازه، و لعل هذا ما يميز الإسلاميات التطبيقية التي تحمل على عاتقها مشروع نقد العقل الإسلامي" بطريقة تاريخية ، و ليس بطريقة تأملية تجريدية سكولاستيكية)(أركون، م .2004 :48)، و بالتالي فهي تراهن على التاريخي بدل الفلسفي أو المدرسي الذي غالبا ما يكون مؤسسا على أصول غير قابلة للدراسة التاريخية، و ذلك أنها تتحول إلى أرثوذوكسية منغلقة على ذاتها ، أما الحقيقة التاريخية فهي على العكس من ذلك حقيقة نسبية منفتحة على تاريخها ، و بالتالي فهي حقيقة حية مشروطة بسياقات تحققها ، "فمفهوم العقل نفسه له تاريخ لهذا يتحدث أركون عن تاريخية العقل و يقصد بها الطابع المتغير و المتحول للعقل، و بالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل"(أركون، م .2002 :242)، كل حقيقة هي نسبية وغير مكتملة، و هذا على عكس ما يتبناه الوعي الأسطوري الذي "يرفض الواقع وتعقيداته، فيفاجأ بالتناقض الصارخ و الهائل بين المثال و الواقع"(أركون، م. .(127: 1990

هذا يعني ضرورة إستعادة كل المواقع التقليدية منذ البداية و حتى الآن ووضعها على محك النقد التاريخي و إحلال الصورة الحقيقية محل الصورة الأسطورية فيما يخص كل مسألة من مسائل الفكر الإسلامي، و يعني كذلك ضرورة تطبيق المناهج العلمية و التاريخية على دراسة الفكر الإسلامي لتخليصه من أثار الرؤية الأسطورية التي تستلب منه تاريخيته و تجعله منفصما عن واقعه وخارجيا عنه، لا بد من تفكيك الأرذوكسيات الإيمانية و المعرفية أي التيولوجية والعقلية على السواء من أجل الوصول إلى التفكير في الحقيقة كما هي مبثوثة و متشظية في الواقع و منغمسة في الروح، إن التعالي بالحقيقة يجعلنا نضفي عليها صفات

السمو و الرفعة والعصمة والعظمة و بالتالي نجعل منها حقيقة لا تاريخية ، في حين أنها تاريخية تماما و لا تؤدي وظيفتها أو تلعب دورها إلا من حيث هي كذلك حتى وإن كانت أسطورية ، يقتضي هذا إعادة التفكير في اللامفكر فيه بغية التحرر من سلطة الحقيقة اللامشروطة و إدراك الحقيقة في ملابساتها و تواطئها وانحيازاتها المختلفة أي الحقيقة كمعطى أنتروبولوجي و سوسيولوجي وسيميولوجي وبما في ذلك حقيقة الإسلام ، فالإسلام الدين تأثر بالإسلام التاريخي أكثر مما أثر الأول في الثاني، ويرى أركون أن هناك تعطش كبير في المجتمعات العربية والإسلامية لهذه الرؤيا الجديدة للعامل الديني، و العامل الإجتماعي، والعامل الإقتصادي و العامل السياسي و العامل الثقافي الدنيوي"فلا يعود الناس يخلطون عندئذ بين ما هو ديني حقيقة و بين ما هو دنيوي، لا يعودون يخلعون القدسية والمشروعية على ما لا قدسية له، عندئذ يعود للدين تنزيهه و صفاؤه الأولي و تعاليمه وسموه، مبرءا خالصا من كل الشوائب الدنيوية و من إقتتال البشر على المصالح والأرزاق و الأموال والسياسات و السلطات العابرة، و عندئذ يحرر ليس فقط الحاضر و المستقبل، و إنما الماضي أيضا و ذلك بعد أن تنكشف تاريخية كل ما قدم على أساس أنه مقدس ، متعالي، و هو في الحقيقة أرضي بشري. عندئذ تنكشف الغشاوات عن عيون الناس و تنفجر الحقيقة واضحة كفلق الصبح"(أركون، م . 1995 :181).

- الكشف و الحفر و التنقيب في التاريخ المحسوس هي المهمة الأساسية التي ينبغي على كل منشغل بقضايا العقل الإسلامي و الفكر الإسلامي أن ينجزها، و هي مهمة تاريخية ، تاريخية بالمعنى العميق لكلمة تاريخ، فأركون نفسه يقر أنه مؤرخ و ليس فيلسوفا ، و كأنه في هذا يحذوا حذو الفلسفات المعاصرة التي تقول ، فكر دون أن تكون فيلسوفا ، أي دون أن تعتقد أنك تستطيع الوصول إلى الحقيقة المطلقة أو النهائية، لأن ثمة دائما حقائق جديدة ، كما أنه ثمة دائما حقائق قديمة تم إقصاءها أو تهميشها أو نسيانها أو تناسيها ، يدفعنا أركون باستمرار إلى الجرأة على التفكير في المغيب و المهمش في الفكر و التاريخ دون

الدفاع عن أرثوذوكسية معينة مقابل أرثوذوكسية أخرى، لذلك فالهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية هو"خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات Tabous العتيقة، و الميثولوجيات البالية، و محررا من الإيديولوجيات الناشئة حديثا، و ذلك بالإنطلاق من المشاكل الحاضرة، و من الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية"(أركون، م.1998: 58).

يقصد أركون بالمشاكل الحاضرة تلك المسائل المتعلقة بالنهضة و الحداثة والتنوير والديمقراطية و العقلانية و العلمانية و الدين و الدولة و التراث و التي طرحت على شكل ثنائيات جامدة و ثابتة تنفي بعضها البعض بحجة أصالتها، لذى فهم منه أنه" يريد أن يسد الباب أمام الفكر الأصولي الذي يدعي إرساء معتقداته على أسس ثابتة و بالتالي البرهنة على صحتها المطلقة، و من ثم إقصاء المعتقدات الأخرى، إلا أن النسبوية التي يدعو إليها أركون و يحاول تأصيلها تخدم أولا وبالذات الأصوليين، لأنه لا مفاضلة بين الموقف الإيماني من جهة، و الموقف العقلاني من جهة أخرى، و هو الذي إعترف بالنتيجة حينما قال لا أريد هنا تأكيد تفوق أحدهما على الآخر ، و إنما أريد فقط التنبيه إلى الفروق التي تميز بينهما" (المزوغي، م .2007: 56).

المراجع:

- أركون، محمد (1990)، الإسلام ، الأخلاق و السياسة.ط1 بيروت، مركز الإنماء القومي.
- أركون، محمد(1995).الإسلام ، أوروبا ، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ط1، بيروت ، دار الساقي.
- أركون ، محمد (1996)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط2، بيروت مركز الإنماء القومي.
- أركون، محمد.(1998). تاريخية الفكر العربي الإسلامي ط3. بيروت مركز الإنماء القومي و المركز الثقافي العربي.
- أركون ، محمد.(2004). قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟.ط3، بيروت دار الطليعة.
- المزوغي، محمد.(2007).العقل و التاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون. المستقبل العربي.العدد(342)، ص، ص(36، 76).

الظاهرة الإسلامية: قراءة في تشكل الحركة الإسلامية في الجزائر

الطاهر سعود،

أستاذ مكلف بالدروس بقسم علم الاجتماع

جامعة سطيف

ملخص:

لم تنل الظاهرة الإسلامية الجزائرية حظها المقبول من الدراسة والتحليل العلمي، لذلك فإن مداخلتنا هذه تهدف إلى تتبع ظاهرة تشكل الحركة الإسلامية الجزائرية كتوجه سياسي- ديني أثر في الحياة الجزائرية منذ أكثر من ثلاثة عقود ولا يزال.

Abstract:

The Islamic phenomenon has been given little recognition in academic studies. The works dealing with the religious phenomenon hardly go beyond the borders of common sense and in doing so, they omit to built scientific analysis in one hand, and treat what is religious as part without links. This can be explained by the fact that these works avoid the social and historic contexts giving birth to this phenomenon.

Our paper aims to study the advent of the Algerian Islamic movement and its influence in the Algerian reality for more than three decades, within a social and historic approach

تمهيد:

شكلت الظاهرة الإسلامية منذ ثلاثة عقود موضوعا للبحث، وحداثة تناولها يدل على أنها تعبر عن تجسيد جديد للإسلام، غير أنه ينبغي التنبيه إلى أن هناك فارقا كبيرا بين الإسلام كدين وحضارة عمرها 14 قرنا، وبين ما يسمى اليوم بالظاهرة الإسلامية "التي هي فرع .. من الظاهرة الإسلامية الكبرى... لكنها تعبير عن حالة خاصة ذهنية وسياسية ونفسية واجتماعية من حالاتها في اللحظة التاريخية الراهنة بفعل مجموعة من العوامل... أما الظاهرة الدينية المعاصرة - التي ... تعرف أحياناً بشيء من عدم الدقة بالإسلام السياسي..- فإنها حالة في العالم الإسلامي المعاصر"(الأنصاري. م ج، 2006) تتمظهر في ظواهر جزئية كالعودة الكبيرة لقطاعات واسعة من الناس إلى الدين، وفي الممارسات الفردية والجماعية للشعائر الدينية، وفي زيادة كم المساجد والمراكز الدينية، وأدوات التوعية والدعوة، وكم الكتاب الديني المطبوع والمباع، وعدد المؤتمرات والندوات التي تعنى بالبحث في حقائق الدين وتبليغها...، وتعد التنظيمات والحركات... أحد أهم تجسداتها التي تحتاج للعناية والدرس، والمجتمع الجزائري كغيره من المجتمعات الإسلامية يعيش الظاهرة نفسها، إن لم نقل بأنه من أكثر المجتمعات تعرضا لها.

أولا: المشهد النخبوي الجزائري في مرحلة ما قبل الاستقلال: إن الحديث عن تشكل الظاهرة الإسلامية في الجزائر هو حديث في التاريخ، فعلى امتداد مرحلة التواجد الاستعماري تشكلت نخب جزائرية ستتصارع في مرحلة ما بعد الاستقلال لاحتواء المجتمع، وإعادة تشكيله بحسب التصورات التي اقتنعت بها وصاغتها كل مجموعة نخبوية عبر تجربتها في التفاعل مع المشروع الاستعماري قبل 1962.

إن النخب التي نهضت بهذه المسألة بعد الاستقلال كانت قد ولدت وتمايزت أيديولوجيا قبل هذه المرحلة، والتأمل في تاريخ الجزائر يبرز لنا أن النخبة التي سيطرت على المشهد السياسي والثقافي في الجزائر المستعمرة، هي نفسها التي ستتحكم في هذا المشهد بعد الاستقلال رغم اختلاف العناوين والتسميات، وهو ما جعل سعد الله يقول "تكاد جميع الاتجاهات السياسية والأيديولوجية الموجودة في الجزائر اليوم تعود إلى العشرينيات من هذا القرن، فقد ظهرت جماعات وأحزاب مختلفة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار كان مقدرا لها أن تقود الحركة الوطنية إلى انفصالها النهائي عن فرنسا سنة 1954. حقا إن الزعماء قد ماتوا أو غيروا من آرائهم ومناوراتهم ولكن الأيديولوجيات الأساسية... قد بقيت تقريبا هي نفسها إلى الوقت الحاضر"(سعد الله، أ. 1992: 407).

إن المشهد النخبوي الراهن **يعكس صورة مشابهة إلى حد كبير لصورة المشهد النخبوي إبان فترة الاستعمار، وكل الاتجاهات الهامة في الوقت الحاضر في الجزائر تعكس نظيرتها في مرحلة ما قبل الاستقلال** بغض النظر عن بعض الفوارق التي فرضتها المرحلة الجديدة في مستوى آليات العمل والحركة. لذلك **فإن الحفر في نطاق هذا المشهد في مرحلة ما قبل الاستقلال يقودنا إلى فهم أعمق للحساسيات التنظيمية والأيديولوجية المهيمنة على الساحة النضالية الجزائرية منذ 1962 إلى اليوم**، وعلى رأسها ما يسمى بالحركة الإسلامية. إننا يمكن أن نتحدث عن:

1- نخبة حداثية: تشكلت من خريجي المدارس الفرنسية الذين تلقوا تكوينا فرنسيا، وتأثروا بأنماط التفكير الغربي وأشكال الحياة الأوروبية. وكان هؤلاء يحلمون بالاندماج في المجتمع الفرنسي وبالتالي يكونون همزة الوصل بين مجتمعين(AGERON, C. 1979: 232-233).

2- **نخبة إصلاحية**: تشكلت من المثقفين المتخرجين من بقايا المؤسسات التعليمية التقليدية، ومن الذين استكملوا تعليمهم في مراكز الثقافة الإسلامية خارج الجزائر، والذين نهضوا بعمل تنويري... استؤنف بعد 1925 بقيادة رموز جدد من "العلماء الشباب" على رأسهم ابن باديس.

3- نخبة وطنية: تبلورت كحركة منذ منتصف العشرينيات بتأسيس نجمة إفريقيا الشمالية، ثم ورثتها فيما بعد جبهة التحرير التي قادت الكفاح من أجل الاستقلال، لتتحول إلى حزب سيطر على الحياة السياسية لثلاث عقود.

تبدو هذه **التشكيلة النخبوية المعبّر عن المشهد النخبوي لمرحلة ما قبل الاستقلال**؛ فهذه الاتجاهات تعتبر- في رأينا- **السلف الحقيقي لمختلف الاتجاهات الفكرية والتنظيمية** التي حاولت احتواء الساحة السياسية والثقافية بعد الاستقلال. وقد تنوعت بين نخب تتبنى القيم والثوابت الجزائرية، وأخرى تأثرت بالمشروع الاستعماري وأنماطه في التفكير والسلوك، وعملت على التبشير بها.

ثانيا: **التوجهات الكبرى للمجتمع، وبدايات الاحتجاج الإسلامي**: برزت هذه المسألة بإلحاح عشية الاستقلال، وإذا كانت قد جرت محاولات لحسم القضية عبر محطات عديدة من تاريخ الثورة، إلا أنها بقيت محل تنازع نخبوي. في هذا الصدد يمكننا أن نتحدث عن مجموعة من المشاريع: مشروع إسلامي، ومشروع حداثي علماني، ومشروع وطني، ينضوي تحت كل واحد منها مجموعات تنظيمية وحزبية.

إنه من المعلوم بعد استرجاع السيادة توجه السلطة إلى منع كل الأحزاب من معاودة نشاطها في إطار مستقل بحجة اعتماد خيار **الأحادية**، وهكذا تُصدي لكل محاولات الخروج عنه.

بهذا المسلك حاولت سلطة الدولة الوليدة - لتبرير شرعيتها- الاستحواذ على التراث الرمزي الذي رسخته الحركة الوطنية في الواقع السياسي والثقافي؛ غير أن الميل- رغم هذا الاستحواذ- كان واضحا لدى النخبة المسيطرة على الحكم **نحو أشكال للدولة والدستور أكثر اقترابا من الشكل العلماني**، ولتحقيق هذا اتجهت السلطة إلى "إخضاع الدين الممثل بجمعية العلماء.. لسيطرة الجبهة... وقد استمرت هذه الرغبة في تصاميم وأشكال البناء الجديد للدولة، وقد جرى احتواء الدين ومختلف المجموعات والميول التي تشير إلى المبادئ الإسلامية وترتكز عليها، وتم ضبطها.."(ويليس، م. 1999 : 57).

هذا الواقع ولّد ردود أفعال لدى العلماء، وهنا بدأت تتأسس أولى فصول المعارضة الإسلامية للسلطة بعد تنكرها للثوابت التي أسس لها عمل الحركة الوطنية في مرحلة ما قبل الاستقلال **رغم ادعائها ظاهريا باحترامها وحمايتها**؛ إذ من الغريب أن تلجأ النخب الحاكمة في اليوم التالي لحصولها على الاستقلال إلى التعبير عن المسألة القومية عن طريق مفردات مستمدة من الشفرات الغربية(بورغا، ف.2001: 81)، حتى تحولت النخب السياسية إلى ما يشبه الوريث السياسي للنظام الاستعماري. كما لم تكن بعض النخب الثقافية بأحسن حالا من النخب السياسية لأنها لم تكن بدورها أكثر من امتداد لفكر الدولة الاستعمارية الأم وثقافتها (الهرماسي، م ص. 2001: 73).

في مناخ سياسي وثقافي بهذه المواصفات بدأ العلماء الاحتجاجَ على بعض مسلكيات نظام الحكم، وفي هذا الصدد يعتبر البيان الذي وجهه الشيخ الإبراهيمي لرئيس الدولة في أفريل 1964 **بمثابة استئناف لجهود ستؤسس فيما بعد للنضالية الإسلامية، ولأطرها الدعوية والتنظيمية والحركية ثم السياسية** التي رفعت شعار تكريس الثوابت الوطنية في مقابل المشاريع المناقضة، وقد تضمن البيان نقدا لاذعا للتوجهات الأيديولوجية للنظام الجديد.

ثالثا: السياق التاريخي لنشأة الحركة الإسلامية في الجزائر:

1- روافد الحركة الإسلامية: يقودنا الحفر المعرفي حول أصول الحركة الإسلامية في الجزائر إلى الكشف عن رافدين أساسيين: الأول جزائري؛ والثاني خارجي إسلامي.

1.1- جهود بقايا جمعية العلماء: مثلما أشرنا فقد كان للجمعية دور في نشأة النضالية الإسلامية، فقد حاول بعض بقايا الجمعية- المتوزعون على المساجد والمدارس، والمواقع الإدارية (أجهزة الحزب، وزارات..) في إطار المسموح به من التحرك- العملَ على تدعيم أصالة المجتمع، واستئناف الأجندة الإصلاحية ولو بصيغ فردية غير منظمة، وهو ما شكل إرهاصا لتحول ستشهده الجزائر بعد الستينيات.

2.1- جهود جمعية القيم: في يناير 1964 بادر نخبة من الشباب والمجاهدين بتأسيس جمعية القيم الإسلامية برئاسة الهاشمي التيجاني، الذي يقول عن أهدافها "لم تبرز للوجود لملئ الفراغ الذي تركته جمعية العلماء.. وإنما لتحقيق رغبة مؤسسيها في القيام بواجبهم الديني الذي يفرض عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في تنوير العوام بأركان دينهم وجلال أعمال سابقيهم، وبإيقاظ المثقفين..لحقيقة غاية الحياة.." (التيجاني، هـ.ع 2، 1993: 169- 170).

بدأت الجمعية أول نشاطاتها بعقد اجتماعات في الجزائر حضرها كثيرون للاعتراض على النفوذ المستمر للثقافة الفرنسية في الجزائر، ولمطالبة الحكومة باتخاذ خطوات أكثر لتعزيز العربية واحترام القيم الإسلامية(ويلس، م. 1999: 63). و تركزت بعض نشاطاتها حول المواظبة على إرسال مرشدين إلى المساجد والأندية، كما سطرت برنامجا لزيارة الحواضر العلمية والتاريخية الجزائرية، بقصد معاودة التعرف على رموز الانتماء التاريخي العربي الإسلامي للجزائر؛ كما أسست مجلة Humanisme Musulman لنشر أفكارها. بيد أن نشاطها تم توقيفه من طرف السلطة في سبتمبر 1966 بعد أن أصدرت بيانا تحتج فيه على إقدام حكومة مصر على إعدام سيد قطب(أوصديق، ف. 1992: 61).

إلى هذا التاريخ تكون الإسلامية الجزائرية قد انتقلت من مرحلة إلى مرحلة ستشهد بعدها بداية نشأة العمل الإسلامي المنظم.

3.1- جهود مالك بن نبي: أدى ابن نبي دورا في الدفع نحو تبلور رافد فكري إسلامي شكل نواة صلبة للحركة الإسلامية الجزائرية. بدأ ابن نبي نشاطه في صفوف الطلبة لقناعته بدورهم في العملية التغييرية، وفي التأثير على المجتمع، ومنذ 1966 أقام ندوات فكرية ببيته اختار لها نخبة منهم مركزا على تعليمهم التحليل والمعالجة المنهجية للأفكار، ونقد مختلف التيارات الغربية، وكان لجهوده أثر في تلامذته ممن كانوا يحضرون حلقاته الفكرية، وهو ما شكل ظرفا مهما أثر في هؤلاء ليتبنوا فكرة إنشاء نواة تنظيمية **للعمل الإسلامي في الجزائر**(هدام. أ، 2006). وكان من نتائجها أيضا: فتح أول مسجد بجامعة جزائرية

في 1968 وظهور الحجاب في 1969، وبداية ملتقى الفكر الإسلامي وانطلاقة دعوية جديدة (مصطفى، م.ع6، 1990: 37- 38).

كان تأسيس مسجد الجامعة محطة مهمة في انطلاق الإسلامية الجزائرية، ومنذئذ رفع الإسلاميون شعار"**مسجد في كل حي، مسجد في كل جامعة، وفي كل مكان دراسة وعمل**"، وبعدها توالت جهود تأسيس وفتح المساجد، لذلك فلا غرابة أن نجد من يؤكد على أن العمل الدعوي المنظم بدأ مع تأسيس مسجد الطلبة في الجامعة المركزية(علي، ح. 1999: 05). كما كان لعودة أوائل الطلبة الذين درسوا في أمريكا عام 1968 بعد أن اكتسبوا تجارب ثرية في الغرب أثر في جهود الحركة الناشئة، فقد أعطوا بخبرتهم الإدارية دفعا لتلك الجهود(مختاري، ع ن. ع 636، 2002). أما عن الأفواج الأولى من الطلبة الذين تمت تعبئتهم فكانوا من بين المتحدثين بالفرنسية؛ بحيث كانت نسبتهم تساوي من تمت تعبئتهم من الناطقين بالعربية، إن لم تكن أكبر (بورغا، ف. 2001: 113).

إن التيار الإسلامي في هذه المرحلة كان رغم حماسته لا يزال هامشيا، ويذكر رشيد بن عيسى أن النضال حينها كان موجها للمناقضة مع الماركسيين، ثم شكلت موضوعات التعريب، وقانون الأسرة، والخيارات الثقافية والاقتصادية.. أساسا للنضال والنقاش وحتى الصراع بين الإسلاميين والتنظيمات الأيديولوجية الأخرى. وبهذا تحول مسجد الطلبة إلى أهم مؤسسة دعوية وتنظيمية وتوسع دوره، بالمستقطبين الجدد، وبنوع نشاطاته كإطلاقه لملتقى الفكر الإسلامي، وتنظيمه لمعرض الكتاب الإسلامي، وتأسيسه لمجلة Que sais-je de l'islam...

4.1- جهود وروافد أخرى: وتتلخص في جهود الأساتذة الأزهريين والمتعاونين المشارقة المستقدمين إلى الجزائر لسد الفراغ الذي تركه خروج الاستعمار في الميدان التعليمي.

فمع أواسط السبعينيات استقدمت أعداد كبيرة من المتعاونين من سوريا ومصر وبولونيا وروسيا.. والذين حملوا معهم ثقافاتهم وانتماءاتهم الأيديولوجية، فانتشرت كثير من الأفكار البعثية والقومية واليسارية.. عبر الاحتكاك بالشباب

في الثانويات والجامعات الجزائرية...

وفيما يتعلق بالحركة الإسلامية فقد انتشرت بفعل هذا الاحتكاك بعض أفكار التيارات الإسلامية للوافدين بمختلف تنظيماتهم، وعلى رأسهم الإخوان المصريون والسوريون الناشطون حينذاك، وفي هذا الصدد يقول علي حيدر"كان للقضية الثقافية دور مهم في نمو ظاهرة الإسلام السياسي في الجزائر، فقد اقتضت عملية التعريب توفير عدد كبير من مدرسي..العربية جلبتهم الجزائر من المشرق..[فـ] عبد الناصر خلال صراعه مع الإخوان المسلمين أرسل أعدادا كبيرة من الأصوليين بقصد التخلص منهم وكان أثرهم واضحا بين الطلبة والتلاميذ في مطلع السبعينيات"(علي، ح. 1999: 73). وهو ما أسهم في **تنويع التركيبة الحركية والفكرية للحركة الجزائرية الناشئة واستقطابها فيما بعد بين تنظيمات متباينة.**

2- التوسع والانقسام الفكري والتنظيمي: كانت هذه الإرهاصات الأولى للحركة الإسلامية الجزائرية، إلا أن الدارس لها يقف منذ البداية على **واقع انقسامي إن في المجال الفكري أو التنظيمي.** فالحركة ستقسم قسرا إلى وحدات صغيرة بدءا من أواخر الستينيات، وستقود إلى بروز اتجاهات أخرى(ويليس، م. 1999: 82).

ونظرا لأنها لم تولد بمعزل عما كان يعتمل في الفضاء الإسلامي من زخم فكري وحركي، فإن بعض روادها قد تأثر بما ورد من تيارات فكرية مشرقية، وهو ما تسبب في نشوء مجموعات حركية متأثرة بهذه الأفكار الوافدة. وسنبرز فيما يلي أهم هذه **المدارس الحركية**.

1.2- حركة البناء الحضاري (الجزأرة): يرى بعض المهتمين أن هذه الحركة هي أقدم مدرسة حركية في الجزائر، فالحبيب آدمي كقيادي في حركة النهضة يؤكد بأنه تابع طيلة المرحلة الثانوية تكوينه الحركي على يد بعض نشاطيي حركة البناء الحضاري(آدمي، ح. ع 402: 2002).

نشأت هذه الحركة في الجامعة متأثرة بأفكار ابن نبي حول النهضة والبناء الحضاري، وقد تتلمذ كثير من مؤسسيها على يديه في حلقاته الفكرية.

وتتعرف في الأدبيات الغربية بالعديد من الصفات، فـLabat تؤكد على أن الجزأرة هي في واقع الحال جماعة تتشكل من جامعيين فرنكفونيين من حملة الشهادات في الاختصاصات العلمية، تتميز بالطابع النخبوي والسري (Labat, S. 1995: 77-79)، أما ويليس فيعرفها بأنها مجموعة تضم طلابا يتمتعون بمستوى فكري أعلى، تسيطر عليهم الفرنكوفونية، ومعظمهم منحدرون من الفروع العلمية، والحركة هي مجموعة صغيرة وسرية ونخبوية(ويليس، م. 1999: 82-84).

وإذا كانت الحركة تتعرف بهذا الشكل لدى الدوائر البحثية فإن الطيب برغوث كأحد قيادييها يؤكد بأنها جماعة نشأت في أواخر الستينيات في الوسط الجامعي..، فالجماعة نشأت في الجامعة وعلى أيدي نخبة .. موصولة ببقايا نخبة الحركة الوطنية والإصلاحية والتي كان ابن نبي أحد محاور استقطابها الكبيرة.. كما أنها كانت موصولة بتجارب الحركة الإسلامية في العالم عبر التثاقف، وعبر قياداتها الذين استكملوا دراساتهم التخصصية العليا في الغرب وكانت لهم صلة بالعديد من تجارب العمل الحركي التي أغنت خبرتهم(برغوث، ط. دت: 62- 63). وهو نفس ما قرره هدام عندما أكد بأن تجربة حركة البناء ذات جذور وطنية تمتد إلى جمعية العلماء، وتفاعلت ايجابيا مع فكر ابن نبي وتبنت كثيرا من المفاهيم التي طورها (هدام، أ. ع1521، 2005).

للإشارة فإن هذه الحركة أسست واجهة فكرية هي الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري لكن تم حلها إبان الأزمة، أما في العمل السياسي فقد فضلت الاندماج الجزئي ضمن جبهة الإنقاذ.

2.2- الإخوان العالميون: إذا كان البعض رأى أن يكون التنظيم إفرازا لخبرة نابعة من الخصوصية الجزائرية، فإن البعض تأثر بالواقع الإقليمي الذي ميزته حينذاك الانتشارية المميزة لحركة الإخوان المسلمين.

ويرجع البعض بداية الاستقطاب داخل الحركة الإسلامية الجزائرية عندما سافر نحناح إلى الحجاز، والتقى بقيادات الإخوان، وهناك بايع التنظيم المصري

على أن يكون مراقبهم العام في الجزائر، وبعد عودته بدأ يطرح المفاهيم الإخوانية في ساحة الدعوة (مختاري،ع. ع626- 636 : 2002).

ويعد تنظيم "**جماعة الموحدون**" السلف الحقيقي لهذا الجناح، يقول بوسليماني وهو قيادي في الجماعة "في سنة 1975 ظهر.. قانون الثورة الزراعية.. وقانون الأسرة، فتحركت الجماعة لتظهر للمجتمع الجزائري الأخطاء .. وبأن هناك مؤامرة على الأسرة.. وكان بعد ذلك مباشرة انتخابات الميثاق والدستور، هذا الميثاق والدستور الذي استطعنا أن نكشف أن الذي صنعه والأيادي التي كتبته، والفكر الذي صنع له الحدث لا علاقة له بالإسلام... في هذه الفترة تحركت الحركة ببيان.. دعونا فيه الشعب الجزائري المسلم إلى رفض الميثاق والتمرد على النظام الحاكم.."(بوسليماني، م. دت).

وقد انتقل هذا التنظيم بالعمل الاحتجاجي إلى الراديكالية والعنف. غير أنه سرعان ما تم توقيف أبرز عناصره وعلى رأسهم نحناح وبوسليماني، بتهمة محاولة التدبير للانقلاب وتكوين جماعة محظورة (أوصديق، ف. 1992).

وفي ديسمبر1990 تحول هذا الجناح إلى حزب سياسي باسم حركة "حماس"، مع بقاء أجنحته الاجتماعية والنقابية، ففي الميدان الاجتماعي تبقى جمعية الإرشاد الذراع الحصين للحركة، أما العمل الطلابي فإن الاتحاد الطلابي الحر يبقى وسيلة الحركة في ضخ مناضلين جدد.

3.2- الإخوان المحليون: وهم مستقلون تنظيميا عن الجماعة الأم في مصر ولكنهم فكريا مندرجون ضمن الأفكار الإخوانية.

يقود هذا الجناح جاب الله، وترجع نشأته الأولى إلى 1974، عندما بادر هو وبعض الشباب إلى تأسيس تنظيم عرف باسم "الجماعة الإسلامية"، وفي هذا يقول".وكان الشعب يعيش انتكاسة.في ميدان الدين والقيم.. وكان عدوان السلطة.. على دين الأمة وأخلاقها وعلى موروثها الحضاري... وأمام هذه النتائج الخطيرة.. تساءلنا ونحن ثلة من الشباب الجامعي.. ما هو الواجب؟ وكيف السبيل إلى درء هذه المفاسد.. وبعد جلسات كثيرة.. تقرر.. أن ننظّم أنفسنا وكان ذلك في

شهر ديسمبر من سنة 1974... وقد أخذ سيرنا طابع السرية الكاملة في كل مرحلة التأسيس التي دامت ستة عشر عاما ونيفا"(حركة النهضة، 1994: 4- 6). وفي تصريح حول الأسبقية في رفع شعار الفكرة الإخوانية في الجزائر يؤكد "نحن أول من عرف بهذا الاسم ومن سجن بسببه"(حاوي، ر. موقع الشهاب).

كانت علاقات جاب الله وطيدة ببعض الأساتذة من إخوان سوريا، ولذلك عرف في بداياته الدعوية بتبنيه لأطروحة سيد قطب على المستوى الفكري وكتابات حوّى على المستوى التنظيمي. لكن بروز خطاب جديد في أواسط الثمانينيات يمثل الإخوان أيضا في وسط الجزائر بعد خروج محفوظ نحناح من السجن أوقع تنافسا بين الجناحين.

وفي الوقت الذي حسم فيه التنظيم الدولي الموقف لصالح محفوظ نحناح في1985- 1986؛ إذ أصبح يتحرك رسميا تحت شعار الإخوان كانت سنة 1986 حاسمة بالنسبة لخيارات جاب الله فحاول طرح خطاب جديد يرتكز على المزاوجة بين "الفكرة الإخوانية والتنظيم المحلي"، وبدأ يؤسس لخطاب إخواني محلي عودته لرصيد الحركة الإصلاحية الجزائرية "(حاوي، ر).

وفي نهاية 1990 حول قياديو الحركة جمعية النهضة ذات طابع الاجتماعي والثقافي إلى حزب سياسي هو حركة النهضة الإسلامية لكن سرعان ما أصابها داء الانقسام، فاستقل جاب الله بحركة جديدة هي حركة الإصلاح، وترأس غريمه الحبيب آدمي حركة النهضة، ثم ما لبثت حركة الإصلاح أن انقسمت على نفسها من جديد بين جناح التصحيحيين وجناح الموالين لرئيس الحركة.

وننبه هنا إلى أنه يدور في فلك حركة النهضة والإصلاح جملة من الجمعيات الاجتماعية والثقافية، كما يبقى التشكيل الطالبي "الرابطة الوطنية" الجناح الجامعي للحركة.

المراجع:

1- أوصديق؛ فوزي. (1992). **محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر 1962- 1988.** ط1. الجزائر: دار الانتفاضة.

2- برغوث؛ الطيب. (د.ت). **أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر.** طبعة تجريبية.

3- بورغا؛ فرانسوا. (2001). **الإسلام السياسي صوت الجنوب.** ط 2. القاهرة: دار العالم الثالث.

4- سعد الله؛ أبو القاسم. (1992)، **الحركة الوطنية الجزائرية**، ط4. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

5- الهرماسي؛ محمد صالح. (2001). **مقاربة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر.** ط 1. دمشق: دار الفكر.

6- علي؛ حيدر إبراهيم. (1999). **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية.** ط2. بيروت: م.د.و.ع.

7- ويلس؛ مايكل. (1999). **التحدي الإسلامي في الجزائر، الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية.** ط 1. بيروت: شركة المطبوعات.

8- AGERON; Charles-Robert. (1979). *Histoire de l'Algérie Contemporaines, de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération 1954*. Tome II. Paris : PUF.

9-LABAT; Séverine. (1995).*Les islamistes Algériens entre les urnes et les Maquis*. Paris : Editions du Seuil.

- **مقالات ولقاءات صحفية:**

10- التيجاني؛ الهاشمي. (1993). "**الإصلاح وجمعية القيم**". الجزائر: مجلة الموافقات. المعهد الوطني لأصول الدين. (ع 2). ص ص 169- 183.

11- مختاري؛ عبد الناصر.(2002). "**الاتجاه الحضاري في الجزائر هذه أخطاؤنا- قراءة في تبعات المواجهة مع السلطة**". الجزائر، الشروق اليومي: (الأعداد 626- 636).

12- مصطفى؛ محمد. (1990). "**رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة**" الجزائر: مجلة التذكير، (ع6). ص ص.

13- حوار مع لحبيب آدمي. (2002). "**حركة النهضة تخلصت من أفكار الشيخ الملهم والشخص الموسوعة**". الجزائر: الشروق اليومي. العدد: 402.

14- حوار مع أنور هدام(29 أكتوبر2005). "**الرئاسة دعتني وأسقطت عني الأحكام القضائية والاستئصاليون رفضوا عودتي**". الجزائر: الشروق اليومي. (ع1521).

15- الأنصاري؛ محمد جابر. "**الظاهرة الإسلامية المعاصرة بين أسباب انتشارها واحتمالات نجاحها أو فشلها**". [2007/12/17]. متوفر على:

http://www.aljaredah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=12757

16- بوسليماني؛ محمد. "**وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر**". [2005/11/13]. متوفر على: http://www.chihab.net.

17- حاوي؛ رياض. "**الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة**". [2005/11/13]. متوفر على: http://www.chihab.net

18- هدام؛ أنور نصر الدين. **حوار أجراه مسؤول قسم التحرير في موقع www.alhiwar.net** [12 أكتوبر 2006]. متوفر على: .

http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1564

- وثائق:

19- حركة النهضة (1994). **المؤتمر التأسيسي، معالم على طريق مسيرة الحركة.**

موقع الدين في الخطابين النقابيين
العمالي والطلابي في تونس

د. سالم لبيض
قسم علم الاجتماع
المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس

تمثل نهاية الحرب العالمية الثانية الفترة التي ستشهد ولادة حركة اجتماعية فاعلة ومؤسسة في القطاعين العمالي والطلابي وذلك بتأسيس الإتحاد العام التونسي للشغل سنة 1946 والإتحاد العام لطلبة تونس سنة 1953 . وفي حين كان تعامل المنظمة الأولى مع الدين براغماتيا حيث تم استغلال الخطاب الديني في التعبئة ضد الإدارة الاستعمارية الفرنسية ثم تهميش ذلك الخطاب منذ ظهور الدولة الحديثة سنة 1957 التي كان الإتحاد شريكا في تأسيسها ، كان موقف المنظمة الثانية منذ البداية لائيكيا معاديا للدين في أحيان كثيرة . عوامل كثيرة ساعدت على تبلور

الموقف النقابي العمالي والطلابي من الدين ، أولا هو نشأة ذلك الخطاب في ظل صعود التيار الاشتراكي المتأثر بالأيديولوجيا الماركسية ، ثانيا هو عودة خريجي الجامعات الفرنسية الذين تولوا مقاليد الأمور في الحركة الوطنية والنقابية والطلابية وصعود بعضهم إلى هرم السلطة . وقد تميز أولائك الخريجون بتبنيهم خطابا تحديثيا لائيكيا متأثرا بالعصرنة الغربية ينظر إلى الدين على أنه عنصرا معيقا لتطور المجتمع وتقدمه. ولم تكن الدولة بخياريها الاشتراكي طيلة عشرية الستينات والليبرالي أثناء العقود التالية لتلك العشرية بمنأى عن ذلك الخطاب فقد عرفت الفترة الممتدة من سنة 1957 تاريخ تغيير النظام السياسي من ملكي إلى جمهوري وحتى نهاية الثمانينات من القرن العشرين هيمنة شبه كلية ل"حزب الدولة" وهو الحزب الاشتراكي الدستوري على كلا التنظيمين النقابيين وما يعنيه ذلك من تأثير في الخطاب الديني لاسيما في ظل الصراع الذي نشب بين السلطة والحركة الإسلامية ممثلة في الاتجاه الإسلامي آنذاك.

I - الإسلام في خطاب الاتحاد العام التونسي للشغل :

يرتبط حضور الإسلام في خطاب الاتحاد العام التونسي للشغل بالدور الذي لعبه الشيخ "محمد الفاضل بن عاشور" بصفته الرئيس الشرفي للمنظمة النقابية خلال العامين الأولين من تجربتها. فهو الذي حاول تقديم قراءة تأصيلية للعمل النقابي بما ينسجم مع الإسلام. فبمناسبة الاحتفالات بغرة ماي 1946 ألقى الشيخ خطابا جاء فيه "فنحن في جامعة بنيت على أصول تشريعية متينة جاء بها الإسلام، فإذا تحققت أمانينا تحقق لنا أن كافة المجتمعين مستعدون للإعلان بأنهم مناصرون للاتحاد العام بمقتضى التعاليم الإسلامية القاضية بهدم الفوارق بين الطبقات، وأن كل واحد باعتباره مسلما يجب أن يعتبر نفسه جنديا في قضية العملة باعتبار أن العامل هو طبقة اجتماعية أوجدها الإسلام وأعطى لها حقوقها وحرياتها " (جريدة النهضة بتاريخ 1ماي 1946). لقد كان الشيخ "ابن عاشور" بهذا الموقف يؤسس لخطاب نقابي متماه مع قناعته ليس كمسلم فقط وإنما كدارس متخصص

في علوم الدين. ومن ثمة يعمل على نزع احتكار العمل النقابي عن الكنفدرالية العامة للشغل المعروفة ب "س ج ت" وهي النقابات الفرنسية الأصل التي غيرت اسمها إلى الاتحاد النقابي لعملة القطر التونسي الذي يسيطر عليه الشيوعيون. واستمر الشيخ "ابن عاشور" في خطاباته مؤكدا أنه "إذا كانت هناك نحلة تدعي أنها عدوة لرأس المال غير الإسلام فهي كاذبة لأن الإسلام سبق جميع هذه النحل، وأن احترام حقوق العامل في العصور الأخيرة مقتبس من تعاليم الإسلام "(ضيف الله م. ب س1 : 247). ونتيجة لمثل تلك المواقف اتهم "ابن عاشور" بالتعصب الديني من قبل "فرحات حشاد " نفسه الذي صرح بذلك لصحيفة النهضة قائلا "أعلم أنهم يرموننا بأننا منظمة وطنية بل عنصرية ولا خطأ من هذا الزعم...غير أننا لسنا بالمليين ولا المتعصبين في المضمار الديني.." (جريدة **النهضة** بتاريخ 1 أوت 1947). لقد تزامن ذلك التصريح مع إبعاد الشيخ "ابن عاشور"عن الرئاسة الشرفية للاتحاد، وسيكون ذلك بمثابة بداية القطيعة في تعامل المنظمة النقابية مع الإسلام وهو ما سيتحول تدريجيا إلى موقف ثابت يخفي نزعة لائكية تقوم على إقصاء الدين من الخطاب النقابي. تبلور هذا الاتجاه منذ أن اختار الاتحاد الانحياز إلى الشق البورقيبي في الصراع بين جناحي الحركة الوطنية المشار إليه سلفا وذلك بداية من المشاركة في مؤتمر الحزب الدستوري في صفاقس سنة 1955 ثم الدخول في شراكة مع هذا الحزب في التأسيس للدولة الحديثة. ولما كان قيام تلك الدولة على أنقاض مجموعات المقاومة اليوسفية ذات التوجه العربي الإسلامي والنخب الزيتونية الموالية لها، فإن الاتحاد سيجد نفسه مضطرا لتبني خيارات الدولة وهي المتأثرة بخلفيات النخب الفرنكفونية المتناغمة مع "بورقيبة" وتصوراته وهو ما سيحكم موقف المنظمة النقابية تجاه المسألة الدينية التي ستغيب تماما من خطاب الاتحاد طيلة حقبة الخمسينات والستينات والسبعينات. لقد تميزت تلك العشريات بالتأثير الواضح للحزب الحاكم في المؤسسة النقابية وفي خطابها إلى درجة التماهي حتى أن الصحافة النقابية خصصت حيزا من مساحتها للدعاية للاتجاه الاشتراكي – التعاضدي الذي تبنته السلطة في الستينات من ذلك المقال الحامل لعنوان "الاتجاه

الاشتراكي الأصيل في المجتمع العربي الإسلامي "(كتب المقال عمر سعيدان ونشر في جريدة **الشعب** عدد 46 / 1نوفمبر 1965.) أو مقال "الإسلام دين التطور"(كتب المقال أبو القاسم محمد كرو ونشر في جريدة **الشعب** عدد 50 بتاريخ 16 جانفي 1966.). عدا ذلك فإن الصحافة النقابية لم تنفتح على الجانب الديني في الحياة العمالية، ويلاحظ استمرار الغموض بل الإقصاء التام لكل ما هو ديني منذ نهاية السبعينات من القرن الماضي إلى اليوم ولعل استمرارية ذلك الموقف يعزى إلى سيطرة النخب اليسارية والقومية العربية ذات الخلفية العلمانية على المنظمة النقابية بعد أن حدت تلك النخب من التأثير الدستوري. وربما نفهم كيف تحولت جريدة الشعب إلى منبر معاد لحركة النهضة ذات التوجه الإسلامي لما أصدرت هذه الحركة بيانا تدين فيه تهميش وزير التربية والعلوم "محمد الشرفي " التربية الإسلامية في مشروعه للإصلاح التربوي سنة 1991. ويمكن القول أن الاتحاد بقي ينتظر 60 سنة بعد تأسيسه ليصدر بيانا يستنكر فيه الاعتداء على الرسول الكريم في بعض الدول الأوربية دون أن ينسى الإشارة إلى حرية التعبير باعتبارها إرثا إنسانيا. وبقدر ما يعود الموقف الأول إلى تنامي الفعل لبعض المجموعات القومية واليسارية التي قطعت مع اللائكية وباتت تعطي مكانة أكبر للإسلام في خطابها، فإن الموقف الثاني يحيل على القيود المفروضة على الاتحاد بسبب ارتباطه بمنظمة السيزل وما تمليه عليه من مواقف والتزامات (جاء في البيان الممضى من قبل الأمين العام للاتحاد المؤرخ في 7 فيفري 2006 "قامت بعض الصحف الدنماركية والنرويجية بنشر بعض الرسوم المسيئة للرسول الكريم ص متعمدة بذلك استفزاز مشاعر المسلمين من مختلف أنحاء العالم ... وقد أثارت هذه الرسوم ذات الطابع العنصري ردود أفعال رسمية وشعبية في الوطن العربي والعالم الإسلامي ...والمكتب التنفيذي للاتحاد العام التونسي للشغل ومن خلال كل النقابيين والشغالين لا يسعه إلا أن يعبر عن إدانته الشديدة لما أقدمت عليه هذه الصحف من إساءة للدين الإسلامي الحنيف ... والمكتب التنفيذي للاتحاد إذ يؤكد على الحق في التعبير عن الاحتجاج والاستياء

بالطرق السلمية فإنه يرفض أعمال العنف التي رافقت الاحتجاجات في بعض الأقطار العربية والإسلامية ...".)

كما يبرز عمق الفهم اللائكي بحسب النقابات، ففي حين اعتبرت نقابة التعليم الثانوي وهي من أقوى النقابات في الاتحاد، أن ما قامت به بعض الصحف الغربية من نشر "صور مسيئة لشخص الرسول محمد " تندرج ضمن الإساءة لمشاعر المسلمين وعقيدتهم تقف وراءها الولايات المتحدة "بهدف ضرب الهوية العربية "، كما اعتبرت أن "الادعاء الإمبريالي الأمريكي البريطاني الفرنسي المتشدق باستنكار الإساءة للإسلام يهدف إلى محاولة هذه القوى تلميع صورتها في الوطن العربي بعد المجازر التي ارتكبتها وترتكبها يوميا في العراق وفلسطين..."وذكرت النقابة بمواقف بعض المراجع الدينية مثل شيخ الأزهر وبعض المرجعيات الشيعية المؤيد لاحتلال العراق واصفة موقفها من الرسوم المسيئة للرسول بالنفاق (انظر بيان النقابة العامة للتعليم الثانوي المؤرخ في 9 فيفري 2006 والممضى من قبل كاتبها العام.). فإن موقف نقابة التعليم الأساسي من هذه المسألة كان أكثر تعبيرا عن الوعي بالانتماء الإسلامي بالإضافة للانتماء العربي(جاء في بيان النقابة العامة للتعليم الأساسي المؤرخ في 5 فيفري 2006 الممضى من قبل كاتبها العام ما يلي :" إثر نشر صحيفة دنمركية صورا كريكاتورية سعيا منها للإساءة للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ونسج بعض الصحف الأوربية الأخرى على منوالها في خطوة خطيرة وغير مسبوقة للاعتداء على أقدس مقدساتنا وركن ثابت من هويتنا العربية والإسلامية وأسمى رموزنا فإن النقابة العامة للتعليم الأساسي تدين بشدة هذه الممارسات وتعبر عن استيائها واستنكارها لما تتعرض له مقدساتنا ورموزنا الحضارية ...".)

II – جذور الخلفية الدينية في الخطاب الطلابي : مسألة الزواج المختلط:

احتلت مسألة الزواج المختلط وخاصة زواج التونسيين بالفرنسيات مكانا متميزا في الجدل الدائر في المجتمع ككل وفي الأوساط الطلابية من الدارسين في الجامعات الفرنسية على وجه الخصوص على الرغم من عدم انتشار تلك الظاهرة في

تونس انتشارا واسعا (Mizouri L. 1998: 356) (تشير تلك الدراسة إلى أن الزواج المختلط لم يبدأ في الظهور في تونس إلا بداية من سنة 1925- 1930 وأن حالات ذلك النمط من الزواج لم تتجاوز 75 حالة سنة 1948.)

إن إجازة الشرع الإسلامي زواج المسلم بكتابية يهودية أو مسيحية لم يحل دون إثارة تلك المسألة وإدراجها ضمن أشغال المؤتمر الثالث "لجمعية طلبة شمال إفريقيا". ففي تقرير تقدم به "المنجي سليم" الذي سيصبح لاحقا وجها بارزا في الحركة الوطنية، يحمل عنوان "حقوق وواجبات الطالب" جاء فيه ما يلي : "هنا وجب علينا الكلام على داء أصاب البعض من طلبتنا وعددهم قليل جدا من حسن المقادير وهو التعلق بالبنات الأجنبيات وخصوصا الفرنسويات منهن: وجب علينا هذا الكلام لتبرير ساحتنا أمام شعبنا من هفوة عظيمة ارتكبها بعضنا حتى يتيقن أننا لا نوافقهم عليها ولا نعذرهم بل إننا لهم فيها من أشد المعارضين. يقول المتزوجون بالفرنسويات أن " فعلهم هذا أمر شخصي لا دخل لنا فيه ولا مساس بمصلحة البلاد أو مضرتها. ويزعمون أنهم بذلك سعداء حيث أنهم سئموا الزواج ببنات جلدتهم اللاتي يعبرون عنهن "بالبقرات" لا يقدرون على فهم الطالب المثقف المذكر. على أن فعلهم لا يصدهم بحال من الأحوال عن العمل في سبيل وطنهم العزيز ولا يطفئ لهم حماسهم القوي وإحساسهم الشريف نحو بلادهم. وأنهم مستعدون أكثر من غيرهم على تضحية أنفسهم وما عز لديهم غير أن التضحية لا تتعلق بالزواج ولا يعقل أن نطلب من الرجل الزواج ببقرة لفائدة بلاده تلك هي الاعتذارات والحجج التي يأتي المتزوجون بالأجنبيات لتأييد فعلهم أو تبرير ساحتهم ولو كانت ضمائرهم خالصة هادئة لما ادعوا أن نسائهم سيسلمن وسيحجبن مثل أمهاتهم ولما احتاجوا قبل الزواج للكذب وادعاء ما لا وجود له. لئن أعجبتم الظواهر من لبس وزي وقراءة وكتابة سطحية فإنهم لا ينكرون أن أخلاق أزواجهم الأوربيات بعيدة أشواطا عن أخلاق إخوتهم المسلمات من حياة ولطف ومجاملة وحسن معاشرة كونتها عوائد إسلامية وتربية عائلية دأبها المحافظة على شرفها وحرمتها وكرامة أعضائها. وكل من تزوج

بأوروبية أحسن بذلك عندما استيقظ من منامه وغلطته فتحسر وندم حيث لا ينفع الندم.

وهل يستطيع شخص إثبات أن الزواج بالأجنبية أمرا شخصيا محضا ولا تداخل لما فيه؟ كيف تتفق امرأته مع "البقرة" وكيف يمكنها العيش بين أهله؟ وإذا ما تحمل والده كل المشاق وسوء المعاشرة لأجله فهل تبقى العالة بعد ذلك على جمالها وحسنها؟ وإذا فسدت العائلة فهل لا يتسبب عن ذلك فساد المجتمع بأسره؟

إخواني الكرام

حكم رجال العلم كلهم بالتباعد عن المتجنس لأنه أخرج نفسه وذريته طوعا من أحكام الشريعة الإسلامية. بل لا أرى فرقا بين المتجنس والمتزوج بفرنساويات سوى الأول جنى على نفسه وذريته فقط بإخراجها من أحكام الشريعة المطهرة. فلماذا نقاطع المتجنس بجنسية غير إسلامية ولا نقاطع المتزوج بامرأة أوروبية ؟

يجب علينا نحن طلبة الشمال الإفريقي أن نقاطع تمام المقاطعة من تزوج منا بأجنبية بمثل ما نقاطع المتجنس من نسله كله من قومية أبائه وأجداده وجعلهم فرنسيون حسبما تقتضيه القوانين. ولا يؤاخذنا أحد إذا دافعنا على ديننا وإذا نكرنا من أبناءه من الملة التي نرمي إلى تأييدها وإبرازها من القيود المسلطة عليها. يجب على الشعب التونسي قاطبا أن يدافع على حياته وأن يقاطع المتزوجون بالأجنبيات مهما كانت قيمة مسؤوليتهم في المصاب الجسيم الذي سلطوه عليه.

وخلاصة الأمر نشترط على الطالب أن يكون قائما بلغته وتاريخ أبائه وأن لا ينقطع عن دروسه وسط السنة وأن لا يكرر سنته وأن لا يتزوج بأجنبية وأن يشتغل بحرفته في بلاده بعد إتمام دراسته...الخ". (**تقرير جمعية شمال إفريقيا**. 1933: 114.111).

أثيرت مسألة الزواج بالأجنبيات من قبل الطلبة التونسيين والمغاربة الدارسين في فرنسا كمسألة وطنية ودينية قبل أن تكون شأنا شخصيا خاصا. وهي على درجة كبيرة من الخطورة لما لها من تأثير على العادات والتقاليد والأخلاق والعائلة وما قد تسببه من فساد في اللغة والدين. لقد أثار التقرير الضرر المعنوي والمادي الذي

يحصل للفتيات أصيلات بلدان أولئك الطلبة باعتبارهن أولى بالزواج من أبناء جلدتهن ولكن الحاصل غير ذلك إذ أن كثيرا من أولئك الطلبة لم يعد يرى في أولئك الفتيات سوى كائنات غريزية هن أقرب إلى البقر منه إلى البشر وهنا يؤكد التقرير على ما يمكن أن توفره أولئك الفتيات من أخلاق حميدة وحسن معاشرة وحياء وحفاظ على الشرف لا يمكن أن يتوفر لدى الأوربيات بالرغم مما قد تبديه تلك النسوة من استعداد لاعتناق الإسلام ولباس الحجاب. ومن ثمة الدعوة إلى مقاطعته. وللتصدي لتلك الظاهرة دعا التقرير الطلبة المغاربة إلى التمكن من اللغة العربية والمثابرة في الدراسة الجامعية والعودة إلى أرض الوطن للاشتغال بعد التخرج. وقد كان لذلك التقرير تأثيرات واضحة على أشغال مؤتمر تلك الجمعية حتى أنها أقرت في اختتام الأشغال ما يلي " يشترط على الطالب أن يكون قائما بلغته وتاريخ آبائه وأجداده وأن لا ينقطع عن دروسه وأن لا يتزوج بأجنبية وأن يشتغل بحرفة بلاده" (بن يوسف ع. 1999- 2000.). لقد كان لذلك الخيار صدى واسع في مختلف الأوساط ففي حين ثمنه طلبة الجامع الأعظم والمعاهد الثانوية واعتبرته النخبة السياسية شكلا من أشكال المعارضة السياسية الاستعمارية استاءت منه الأوساط الفرنسية الرسمية والشعبية وكان مركز اهتمام في الصحف الفرنسية الصادرة بتونس وفرنسا(بن يوسف ع. 1999- 2000 : 93).

III- الموقف من الدين في الخطاب النقابي الطلابي :

1- الاتحاد العام لطلبة تونس :

لقد نص البند الأول من النظام الأساسي للاتحاد العام لطلبة تونس في صيغته الأولى في بداية الخمسينات من القرن العشرين أنه يمنع على نفسه كل مناقشة سياسية أو دينية. وفي حين أهمل الشطر الأول من ذلك البند إهمالا تاما فإن الشطر الثاني منه المتعلق بالدين وقع الالتزام به التزاما حرفيا. فقد غابت أية إشارة إلي الدين سواء في الصحافة الطالبية أو في مختلف اللوائح التي صادقت عليها مؤتمرات الاتحاد. لا شك أن ذلك لا يخلو من خلفية لائكية بهدف تجاوز الخلافات والفروقات بسبب الدين أو المذهب داخل الاتحاد. وقد جاء في إحدى لوائح المؤتمر

الأول للاتحاد أن لا مجال لوجود تعصب ديني أو كره للأجانب في تونس.إن هذا الموقف لا يستهدف طمأنة الأجانب ومن ذلك الطلاب فقط وإنما يهدف إلى جلب الطلبة غير المسلمين إلى خطيرة الاتحاد سواء منهم الفرنسيين المقيمين بتونس أو اليهود. وربما في هذا الإطار يمكن أن نفهم النداء الذي احتوته اللائحة العامة للمؤتمر الثاني للاتحاد بعنوان نداء إلى مواطنينا الطلبة الإسرائيليين (ضيف الله م. ب س2: 3) لكن ذلك الخطاب اللائكي لا يمكن عزله عن النخبة السياسية التي حكمت تونس بداية من سنة 1957 وهي نخبة في غالبيتها من خرجي الجامعات والمدارس الفرنسية وهي متأثرة بالنظام السياسي الفرنسي ذي الطابع العلماني. كما أن "بورقيبة" رئيس الحزب الدستوري الجديد الحاكم آنذاك ورئيس الدولة له مواقف من الدين أشرنا إليها سلفا في بداية هذا العمل تضع في غالبيتها الدين في موضع الدونية. وهو ما تشترك فيه معه النخبة الطلابية المسيطرة على الاتحاد في الخمسينات والستينات. وقد استمر الأمر على نفس الشاكلة مع التحول الذي طرأ على الاتحاد بعد مؤتمره الثامن عشر الخارق للعادة بكلية الحقوق سنة 1988 حيث سيطرت على المنظمة النقابية الطلابية مجموعات اليسار الطلابي التي تحتكم على تنوعها إلى خلفية أيديولوجية كان أسس لها منظرها "كارل ماركس" تعتبر أن "الدين أفيون الشعوب" وبالتالي خلت جميع النصوص والوثائق واللوائح الصادرة عن مختلف المؤتمرات إلى أي إشارة للمسألة الدينية إلا في حدود إدانة ما تسميه تلك الوثائق التيار الطلابي أو الرجعي نسبة إلى الاتجاه الإسلامي (جاء في مقال بعنوان "رسالة في نبذ الفكر الظلامي ونصرة الديمقراطية والتقدم" لنائب الأمين العام للاتحاد العام لطلبة تونس/ مؤتمر التصحيح الطالب "علي الفلاح" نشرت في نشرية **الطالب التونسي** عدد صادر في شهر فيفري 2007 ما يلي:.... إني إذ أتوجه إليكم بهذه المراسلة للتنبيه بخطورة انتشار الفكر السلفي الظلامي بينكم..الخ"،

".. تكرر في الآونة الأخيرة الاعتداء بالعنف على مناضلات ومناضلي الاتحاد الحركة الطلابية بكلية للعلوم القانونية والسياسية والاجتماعية بتونس من قبل ثلة من الطلبة اختاروا التستر بالدين لنشر أفكارهم الظلامية والرجعية المتخلفة،

خدمة لمصالح سياسية معادية للقيم الجامعية والمدنية..الخ.) وهو خطاب ظهر بكثافة طيلة عشرية السبعينات والثمانينات من القرن الماضي مع انتشار حركة الاتجاه الإسلامي التي عرفت لاحقا بالنهضة ، في أروقة الجامعة وعاد إلى البروز بالرغم من غياب تلك الحركة على الفضاءات الجامعية منذ مطلع التسعينات تاريخ الصراع العنيف بين تلك الحركة والسلطة.

إلا أن اللافت للانتباه في تجربة الاتحاد العام لطلبة تونس مع الدين عموما هو ربط تلك المسألة بصراعه مع الطلبة الإسلاميين ومنظمتهم النقابية التي أنشأت سنة 1985 دون الأخذ بعين الاعتبار المكانة التي يحتلها الإسلام في الوعي الطلابي باعتباره جزءا من شخصيتهم ومن هويتهم هذا ناهيك أن الاتحاد العام لطلبة تونس وكافة المنتمين إليه لا يمثلون إلا أقلية مقارنة بعموم الطلبة وهو ما يقتضي طرح السؤال حول مصداقية تمثيلية الاتحاد لأولئك الطلاب الذين باتوا يعدون بمئات الآلاف بعد أن كان عددهم لا يتجاوز عدة مئات.

2- الاتحاد العام التونسي للطلبة :

تعتبر تجربة الاتحاد العام التونسي للطلبة تجربة قصيرة لم تتجاوز الست سنوات. الفكرة وليدة منابر الاتجاه الإسلامي حركة النهضة لاحقا" وهياكله وتنظيماته. فكرة قديمة فحواها إنشاء منظمة طلابية نقابية جديدة والقطع مع المنظمة النقابية المعطلة عن العمل منذ سنة 1971 تاريخ تعليق المؤتمر 18 للاتحاد العام لطلبة تونس. التأسيس شعار أصبح قابلا للتحقيق لما تحولت الحركة الإسلامية من موقع البحث عن موقع داخل أروقة الجامعة إلى تشكيل قوة لا يستهان بها قادرة على مقارعة التيارات التاريخية في الحركة الطلابية الدستورية ثم اليسارية الماركسية ثم القومية العربية. إن فكرة إنجاز المؤتمر 18 بالتالي إحياء مسيرة الاتحاد العام لطلبة تونس فكرة متروكة لأصحابها بسبب الإرث الدستوري لذلك الاتحاد وما نتج عنه من فقدان الشرعية كما وصفته إحدى الدراسات "إن تاريخ الحركة الطلابية يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن هذا الاتحاد لم يستمد في يوم من الأيام من تاريخه شرعية تواجده من الجماهير بقدر ما استمدها من حزب

الدستور وأسياده الاستعماريين مما جعل كل مؤتمراته لاغية ولا شرعية بالنسبة للحركة الطلابية وليس مؤتمر قربة 1971 فقط..." (انظر "مشروع رؤية في المسألة النقابية يقدمها الاتجاه الإسلامي في الحركة الطلابية" دراسة غير منشورة ص 33). لقد حسم الموقف داخل حركة الاتجاه الإسلامي ولتحويله إلى شرعية مستمدة من الطلاب عقد طلبة الحركة الإسلامية تجمعا يوم 15 مارس 1985 بكلية الحقوق بتونس حضره 16 ألف طالب بما نسبته 53٪ من مجموع الطلبة الدارسين بمختلف الجامعات التونسية آنذاك حسب مصادر المنظمة النقابية المحدثة طالبوا بعقد مؤتمر عام لحسم الخلاف النقابي (مطوية بعنوان "الاتحاد العام التونسي للطلبة في سطور اختزال التجربة والانطلاق نحو المستقبل" فقرة بعنوان محطات مضيئة). انعقد ذلك المؤتمر بتاريخ 18- 19 أفريل 1985 بكلية العلوم بتونس وانبثق عنه الاتحاد العام التونسي للطلبة المنظمة الطلابية التي حسم الموقف لصالح انبعاثها من قبل أغلبية المؤتمرين ونسبتهم 185 مقابل 25 صوت وقد حسم ذلك الأمر عن طريق استفتاء أجري في بداية أشغال المؤتمر التأسيسي لتلك المنظمة ("الاتحاد العام التونسي للطلبة النشأة والمسيرة"، مخطوط من أربع صفحات بدون تاريخ انظر ص 2). جاء في تعريف الاتحاد في الفصل الأول من قانونه الداخلي :" الاتحاد العام التونسي للطلبة منظمة شبابية طلابية ديمقراطية تعمل باستقلالية عن كل التنظيمات السياسية وتستمد شرعيتها من إرادة قواعدها الذين لهم وحدهم حق تحديد برامجها وتوجهاتها ومواقفها". لقد عقد الاتحاد ما بين تاريخ تأسيسه سنة 1985 وحله سنة 1991 أربع مؤتمرات. فبالإضافة للمؤتمر التأسيسي، انعقد المؤتمر الوطني الثاني بكليتي العلوم والطب بتونس في 17- 18 ديسمبر 1986، المؤتمر الوطني الثالث بكلية الحقوق بتونس في 20- 23 جانفي 1989 لتنتهي سلسلة المؤتمرات القصيرة بانعقاد المؤتمر الوطني الرابع للاتحاد في 11/30 ، 1 و2 ديسمبر 1990 دون تحديد مكانه (مطوية الاتحاد العام التونسي، نفس الفقرة). وربما يعود ذلك إلى اختيار السرية في نشاطه بعد المصادمات التي بدأت تبرز أولى تجلياتها بين

حركة النهضة والسلطة والتي انتهت بسحب التأشيرة القانونية للاتحاد ومنعه من النشاط.

لقد صادقت الهيئة الإدارية للاتحاد على وثيقة أطلقت عليها تسمية الميثاق الجامعي بتاريخ 1 نوفمبر 1986 وأقرها المؤتمر الثاني للمنظمة النقابية السالف الذكر. تكمن أهمية الوثيقة في كونها مصدرا يمكن اعتماده في معرفة المنظمة الطلابية لمسألة الهوية عامة والدين على وجه الخصوص في ظل غياب ووثائق من نصوص ولوائح وبيانات ودراسات متعلقة بهذا الموضوع. جاء في مقدمة نص الميثاق "...أمام تحديات جسيمة تفرض عليها تحمل مسؤوليتها التاريخية أكثر من أي وقت مضى(المقصود الحركة الطلابية) دفاعا عن حرية شعبنا وكرامته وهويته الثقافية والحضارية.."، "...من أجل الدفاع عن المؤسسة الجامعية ورسالتها العلمية والحضارية في إطار النضال الشامل من أجل التحرير الكامل لأمتنا". إن أولى الملاحظات التي تشد الانتباه هو استعمال كلمتي شعبنا وأمتنا في تلك المقاطع وربطها بالهوية الثقافية وبما هو حضاري وهو ما يعطي الانطباع بأن تلك المصطلحات مبهمة إلى حد ما. فلم توضح الوثيقة بعد ما هو الشعب الذي تتحدث عنه وما المقصود بأمتنا هل هي "الأمة التونسية" أم " العربية " أم " الإسلامية". ستبرز بعض التوضيحات في النقطة الثانية من الفصل الأول من الباب الأول المعنون ب "الجامعة وظيفتها وهيكلتها" والتي فيها "تكوين الطالب المثقف الواعي بالمرحلة التي يعيشها مجتمعه ورسالته فيها بما يرسخ الثقة في النفس والانتماء الحضاري العربي الإسلامي". لقد أبرزت تلك التوضيحات انتماء الطالب الحضاري العربي الإسلامي. فالميثاق يقر بوجود حضارة عربية إسلامية تشكل الفضاء الذي يشتغل فيه الاتحاد العام التونسي للطلبة. وعلى تلك الأرضية ستحدد المنظمة النقابية تصوراتها للاختيارات الكبرى التي يجب أن تسود في التعليم العالي. لقد دعا الفصل الأول من الباب الثاني المتعلق بتلك الاختيارات إلى "مجانية التعليم وتعميمه وتعريبه" كما أشار في الفصل الثالث إلى "بناء الشخصية المتوازنة التي تعيش عصرها بهويتها الحضارية المتميزة" ثم يعود في الفصل الرابع من نفس الباب إلى اعتبار التعريب الكامل للتعليم العالي

والبحث العلمي ضرورة وطنية ومطلب شعبي ملح وجب النضال من أجل تحقيقه". لا شك أن الحديث عن الشخصية المتوازنة وربطها بالتعريب يحيل على الطبيعة المرضية للشخصية الوطنية بسبب الازدواجية اللغوية ونزعة الدونية بسبب احتكار التعليم العالي وخاصة في الاختصاصات العلمية من قبل لغة أجنبية هي الفرنسية. ومن ثمة تأتي الدعوة إلى تعريب التعليم كمدخل ضروري لتحقيق التوازن المطلوب. ثم يتدرج الميثاق الجامعي إلى إثارة قضية ثانية لا تقل أهمية على القضية اللغة وهي مسألة المعتقد التي ينصص الفصل الثاني من الباب الثالث عليهما ضمن " حق الطالب في حرية المعتقد والرأي والتعبير". لكنه سرعان ما يعود في الفصل الذي يليه إلى التأكيد على أن "المجاهرة بممارسات تصادم الشعور الديني لعموم الطلبة وتنتهك مقدساتهم وتستفز قيمهم الأخلاقية يتنافى ومبدأ الحرية والمسؤولية". وهذا يعود بنا إلى الصراعات الدامية التي كانت تعرفها الجامعة التونسية طيلة شهر رمضان من كل سنة بين التيارات اليسارية الماركسية التي كانت تدافع عن حقها في الإفطار العلني في ذلك الشهر والاتجاه الإسلامي الذي يعتبر ذلك استفزازا واعتداء على المشاعر الدينية لعموم الطلبة.

إن تناول المسألة الدينية بذلك للغموض والضبابية يعكس رغبة في الاتحاد العام التونسي للطلبة إثبات عدم ارتباطه بالاتجاه الإسلامي كحركة سياسية واستقطاب بعض التيارات الطلابية الأخرى إلى مشروعه الذي هو في حاجة إلى الترسيخ والشرعية(جاء في وثيقة "الاتحاد العام التونسي للطلبة النشأة والمسيرة"، ص 2، وبعد جملة من التحركات انضمت بعض الأطراف إلى مشروع الاتجاه الإسلامي وهم "الطلبة اليساريون المستقلون، النقابيون الديمقراطيون والطلبة المستقلون، يبدو أن تلك المجموعات من خيال الاتجاه الإسلامي نفسه إذ لا وجود لأثر لتلك المجموعات على الساحة الطلابية إبان تأسيس الاتحاد العام التونسي للطلبة في وسط الثمانيات من القرن الماضي). ولكن ذلك لم يكن بالأمر اليسير في مرحلة تاريخية عرفت فيها الحركة الطلابية بانقسامها الشديد والحاد وتعدد الرؤى التي تتقاسمها التيارات الطلابية الرئيسية الثلاثة وهي التيار اليساري

الماركسي الذي يتجاذبه فصيلان رئيسيان هما الوطنيون الديمقراطيون واتحاد الشباب الشيوعي، التيار القومي العربي الذي ينقسم إلى الطلبة العرب التقدميون الوحدويون (فصيل ناصري) والطليعة الطلابية العربية (فصيل بعثي) والتيار الإسلامي الذي يتمحور حول الاتجاه الإسلامي (النهضة) بالإضافة إلى وجود مجموعات إسلامية صغيرة مثل حزب التحرير الإسلامي والإسلاميون التقدميون (الصيداوي ر. .1990 : 15.).

خاتمة :

لقد تميزت العلاقة بين الحركتين الاجتماعيتين التقليديتين بالدين في تونس بنوع من التوتر المستمر والدائم بالنسبة للإتحاد العام لطلبة تونس، توتر ناتج عن هيمنة الاتجاه اللائيكي على خطاب الإتحاد وهو أمر لم يختلف سواء كان ذلك في ظل هيمنة الدستوريين على الإتحاد أو في ظل سيطرة اليساريين لاسيما الماركسيين وهو ما تحول إلى اتفاق على الرغم من الاختلاف في الأيديولوجيا . ولم يختلف الأمر كثيرا بالنسبة للإتحاد العام التونسي للشغل على الرغم من ولادة ذلك التنظيم في الفضاء الزيتوني الفضاء الديني التقليدي وبمشاركة أحد أبرز شيوخه . لكن الأمر المفارق في تجربة المنظمة العمالية هو أن الشرائح المنضوية تحتها هي شرائح متدينة بشكل أو بآخر مما يعطي الشرعية مجددا للسؤال هل أن التنظيمات النقابية تعبر تعبيرا حقيقيا عن منخرطيها أم أنها تفرض عنهم أيديولوجية النخب القائمة عليها ؟

المراجع

- جريدة **النهضة** بتاريخ 1 أوت 1947
- ضيف الله (محمد)، (ب س1) "بين التجاذب والتنافر : الزيتونة والاتحاد العام التونسي للشغل من أواسط الأربعينات إلى أواسط الخمسينات" ضمن حول الزيتونة، ص 247.
- جريدة **النهضة** بتاريخ 1ماي 1946
- الصيداوي (رياض)، (1990) "التيارات السياسية بالجامعة من هي وماذا تريد" جريدة الموقف بتاريخ 29 مارس ص 15.
- ضيف الله (محمد)، (ب س2) "الطلبة والدين في تونس في الستينات"، دراسة غير منشورة ص3.

- بن يوسف (عادل)، (1933)"قراءة في مواقف الطلبة التونسيون بفرنسا من بعض القضايا الوطنية في مطلع الثلاثينات (التجنيس، والمؤتمر الأفخارستي والزواج المختلط)"، مجلة روافد العدد 9 المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية بتونس 1999- 2000.
- تقرير جمعية شمال إفريقيا بباريس سنة ، مطبعة الاتحاد تونس 1934، ص 114.111.
- Mizouri (Laroussi), "Mariage Mixte , Religion , jurisprudence : cas de la Tunisie" in Revue d'histoire maghrébine n° 91-92- Mai 1998, p. 356.

مقاربة سوسيولوجية للمد الإسلاموي لجزائر ما بعد الإستقلال

أ. جيلاني كوبيبي معاشو،
قسم علم الاجتماع،
المركز الجامعي مصطفى إصطمبولي- معسكر.

Résumé :

Les sociétés d'aujourd'hui connaissent un terrible antagonisme de choc existentialiste entre les systèmes politiques en place et leurs oppositions d'en face qui se meuvent bien sur dans tous les états, pour incarner une pareille situation, il faut la décortiquer et l'intérioriser afin de connaître la finalité positiviste du discours religieux utilisée qui puisse se transformer un médiatement en cas de son impasse a une force militaire qui menace tout le monde, et c'est dans ce sens que l'Algérie se considère

comme le meilleurs exemple par apport à ce qu'a connu la société et l'état quant à leurs dégradation dans la scène des nations notamment sur le plan de la politique et de la religion. Nous, comme étant chercheurs, ce qui nous attire le plus c'est d'annoncer ces confrontations politiques ont leurs racines dans une époque bien avancée dans l'histoire d'ailleurs l'extension islamiste de l'Algérie indépendante a commencé exactement trente ans avant la décolonisation, et ce, entre la vision des ulémas et celles des leaders nationalistes malgré qu'ils étaient tous les deux pour le combat contre les colons.

Et c'est à partir de là que la piste d'islamisme a connu son départ.

تمهيد :

يعرف عالم اليوم صراعا سياسيا بين الأنظمة الحاكمة والمعارضة الجديدة التي تتزعمها حركات التوجه الديني تحت طائلة الدولة الإسلامية والصحوة، وقد أثبتت هذه الحركات الدينية قوة تأثيرها في مواقع معينة بفعل التأثير الإصلاحي أو العاطفي، لكن أغلب تنظيماتها برزت في مواقع بفعل التأثير بالسلاح، وقد أجمع الباحثون على أن العوامل المؤدية إلى مثل هذه النزاعات بين طرفي المعادلة السياسية والدينية تستمد قاعدتها البحتة من أسس القانون الإلهي أو القانون الوضعي، وقد يبدي أنصار هذه القوانين كل من جهته أن فاعليتها ضامنة للحريات والعدالة الاجتماعية، لكن السبق العقائدي والتصورات الدينية تبدو عند أصحابها في شكل حركة إصلاحية تهدف إلى العودة إلى الدين الإسلامي، لكنها سرعان ما تتحول إلى حركة سياسية مناهضة للقيم السائدة ومعادية لبنى النظام الحاكم، ومما لاشك فيه فإن ذلك ينطبق على ما وقع وبشكل واضح في الجزائر جراء الأحداث الدموية التي عاشها الشعب الجزائري وعانت ويلاتها الدولة التي كاد أن يعصف بها خارج إطار الساحة الدولية، لذلك قد نجد صعوبة عند مقاربتنا لموضوع المد الإسلاموي في جزائر ما بعد الإستقلال لأننا قد نتيه أول الأمر في فهم حقيقة رصد هذه المسائل دون تحليلها ومعرفة خلفيات تشكيلها، لأن جذور هذه المسألة تشكلت قبل مرحلة الإستقلال.

1) المطالب الإستقلالية والوعي بالذات:

لقد كان لمدلول المنهجية الفكرية العربية المشرقية تحديدا أثره في بلورة الاتجاه الإسلامي في عديد من الدول العربية، ولأدل على ذلك أن الفئة الأولى من المثقفين الجزائريين هم من خريجي جامعات الأزهر والزيتونة والقرويين والذين حملو على عاتقهم ضرورة إعادة بناء النسيج الثقافي للمجتمع بشكل يسمح بنهضة شاملة تتمثل خاصة في التعلق بالذات والتمسك بالوطن من خلال الأعمال والنشريات كالمنتقد والشهاب التي تزعمها كل من عبد الحميد ابن باديس، البشير الإبراهيمي، مبارك الميلي، محمد العيد، العمودي، سعيد زهيري، العربي التبسي وتوفيق المدني. ورغم اختلاف نظرتهم حول تصوراتهم السياسية ومصير الأمة، فإنهم جد متفقين على قاعدة العمل التحتي في أبعاده الدينية وأسسه الثقافية، فالعمل النهضوي الذي انبنى على إحياء الوعي الوطني أظهر التعارض بين الإسلام كانتماء وبين فعل الاندماج للقانون المدني الفرنسي كمهادنة ، ويقف هذا التمييز على حقيقة البعد الديني بشكل كبير كما يقف بدرجة أقل على بلورة الأسس السياسية الأولية.

2) المشارب الفكرية للحركات الإسلامية:

أ- جمعية العلماء المسلمين: على الرغم من أن اهتمامها تركز على الإصلاح وتعليم القرآن، إلا أنها كانت تواجد صراعا مع النظام الفرنسي الذي كان يسعى لطمس الهوية والشخصية الجزائرية، ولأن مأموريتها دينية وثقافية بحتة تتركز على تقوية وتغذية عقل الأمة بالقيم العربية والإسلامية، فإنها وجدت نفسها منعزلة عن الساحة السياسية قبل إعلان الثورة التحريرية التي اقتحمتها في سنة 1956(f.Burgat.1988.144.) ورغم وجود بعض المنخرطين من رجال السياسة كيوسف بن خدة في صفوفها إضافة إلى قيادتها المتمثلة في كل من الشيخين سلطاني وسحنون، فإنها لم تتوانى كجمعية في دعوتها إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ورغم دورها الكبير في بناء الوعي الوطني، إلا أن ذلك لم يشفع لها عدم تلبيتها دعوة تفجير الثورة ، ونتج عن ذلك دخولها في صراع مستميت مع النظام بعد الإستقلال، ولعل ما كتبته إحدى الصحف الموالية للجهاز الحاكم وهي

صحيفة الإتحاد العام للعمال الجزائريين تحت عنوان علماء السوء: بأن الإتحاد يشهد على أن كلا من الجانبين ويقصد بهما الكتلة الاجتماعية المنظمة التي استغلت البنية الفكرية التي صنعتها جمعية العلماء في تفجير الثورة لغرض طرد الفرنسيين إلى خارج الحدود من جهة وهيئة المثقفين من رجال الدين النهضويين من جهة أخرى والذين كانوا يسعون هم أيضا إلى إخراج الإستعمار خارج حدود التراب الوطني، لكن بطريقة مختلفة تتمثل في أولا: الاندماج الواعي وفي تأجيل فكرة الثورة لتباين موازين القوى، فكان الهدف بذلك واحدا بين الطرفين لكن الطريقة مختلفة بينهما، فما إن تحقق الإستقلال حتى ظهرت على السطح الخلافات الثقافية بين نخبة التغريب من خريجي نظام التعليم الفرنسي وبين نخبة الإصلاح المعربون من خريجي جامعات الشرق الأوسط(سيقيرين لابا.27.2003) وقد أسست الظروف التاريخية التي تمثلت في الخلاف بين أطراف الثورة إلى الشرعية السياسية لفائدة فئة من قادة الحركة الوطنية من المفرنسين في الغالب، وقد أنصفتهم الذاكرة الشعبية الجزائرية آنذاك هذا الحق باسم الاستحقاق الثوري وأبعد هذا المنطق التحليلي بطريقة غير مباشرة والواقعي الفئة الثانية من الجزائريين من سدة الحكم.

فأصبح بذلك الفريق الأول ممثلا للبورجوازية التي تهيمن على كل أجهزة الإنتاج في الدولة ووقف الفريق الثاني باسم التعاليم الدينية منتقدا لأسلوب النظام بمحاربته، ولأن رؤية الطرفين كانت تركز عند التصحيح على الإسلام، أصبح الدين صمام أمان ومادة إغراء تجندها السلطة والمعارضة معا وبصفة دائمة وقد كان تمادي السلطة في إتباعها لهذا الجناح للمشاكسة وإبعاد الطرف المقابل، مما سرع من جهة في إبعادها بالتدرج، عن خيارات الثورة ودفع من جهة أخرى ببعض الشباب من خريجي الجامعات والذين لم يتلقوا تكوينا دينيا خاصا إلى الوصول إلى رأس المعارضة الإسلامية في فترة السبعينات.

ب ـ **الإخوان المسلمين**: يعتبر هذا الاتجاه التيار الفكري الثاني المميز للاتجاه الإسلامي في الجزائر ويتمثل هو الآخر في فئة أخرى من الشباب الجزائري الذي تلقى تكوينه بمدارس المشرق العربي وقد تأثر هؤلاء بحركة الإخوان المسلمين ومن

بين روادها الرئيس الجزائري السابق أحمد بن بلة أما قيادتها فتعود للسيد محفوظ نحناح (Mohamed Harbi.1992.133) وغير بعيد عما لقيته جمعية العلماء المسلمين كان مآل هذا التيار، حيث خنقت الدولة عملهما بتبنيها لهذه المهمة خاصة وأن جناحها اليساري و اللائكي تولى كل شيء، وأصبح من حقه النظر إلى العلماء والمصلحين على أنهم طرقيين يجب محاربتهم. وحاول هؤلاء من جهتهم إعادة الاعتبار لحالتهم بانتقاد الوضع فأصدر الشيخ البشير الإبراهيمي بيانا انتقد فيه التوجه الذي اتبعه النظام ثم أعقب ذلك بمحاولة التحالف مع الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري U.D.M.A فأسفر عن ذلك سجن فرحات عباس وتم وضع الشيخ البشير الإبراهيمي تحت الإقامة الجبرية(.f.Burgat.1988.145).

ج ـ جمعية القيم: تمثل التيار الثالث الذي يؤكد العمل الفكري الذي قامت به جمعية القيم بقيادة الهاشمي تيجاني وقد لقيت كل التحفيز والمساندة من قبل الرئيس أحمد بن بلة ومحيطه السياسي المتمثل في كل من أحمد محساس والصالح بوديسة، ومن أهدافها الدفاع عن القيم الإسلامية التي يهددها قرن ونصف من الإستعمار، لذلك فهي تعارض مصادرة جبهة التحرير الوطني النضال من أجل التحرير الذي تحول عن هدفه الأصلي الخاص بإقامة الدولة الإسلامية خاصة بعد ما تأكد تثبيت الجناح الماركسي في جبهة التحرير الوطني. فأصبحت الجمعية تنظر على النقيض من المصلحين لابن باديس بضرورة الرجوع إلى مصادر الإسلام ومطالبة الدولة بوجوب إقامة المجتمع واستخدام قوتها الرادعة في تحقيق ذلك، وقد تجلى صدامها مع الدولة عقب تعرض أمينها العام إلى الإقالة من منصبه بجامعة الجزائر إثر الاضطرابات التي ميزت انعقاد مؤتمر الجمعية يوم: 05 يناير 1964 وقد تميز هذا الحدث بتعالي أصوات المجتمعين بنداءات (الله أكبر) وقد تنكر الحاضرون للبرامج الأجنبية الفاسقة التي يقدمها التليفزيون الوطني ودعوا من جهة أخرى إلى ضرورة غلق المحلات التجارية يوم الجمعة، و قد وعد الهاشمي تيجاني بضرورة ترتيب الفصل في مسألة الاختلاط بالشواطئ و تطرق في سياق تدخله إلى حقوق المرأة و مساواتها بالرجل حسب ما تنص عليه التعاليم الدينية.

إن قوة الخطاب الإسلامي مستمدة من قوة الدفاع عن التعريب و رغم أن الجهات الفرانكفونية كانت تحاول دائما خلط الأوراق بين الإسلام والعروبة للحد من حمية الطرف المقابل فإنها في حقيقة الأمر كانت تزيد الطين بلة خاصة وأن قوافل خريجي الجامعات بدأت تصل إلى سوق العمل بحثا لها عن ترقية إجتماعية (سيقيرين لابا.66.2003) ولأن دائرة الإصلاح الإستئصالي للجمعية بدأ يتسع نطاقها، فإنها انكبت على بناء هش للصلة التي تربطها برجال السياسة خاصة وأنها وجهت نداءا للرئيس المصري جمال عبد الناصر تعارضه فيه بعد عملية إعدام السيد قطب 1966 وقد جعلها هذا الموقف تتحول إلى جناح للمعارضة المحافظ، إلى أن تم جلها بقرار وزاري من قبل وزارة الداخلية في سنة 1970(Mohamed Harbi.1992.134). رغم أن الحركة الإسلامية عرفت بعض التحفيز من قبل القادة السياسيين كالرئيس أحمد بن بلة الذي أقر إلزامية التعليم الديني، فإن ذلك أظهر معارضة بعض أعضاء مكتبه الذين نصبوا له بطريقة أو بأخرى كمينا انقلابيا أقيل بموجبه من منصبه باسم التصحيح الثوري، ليدخل أنصار التيار الإسلامي في معارضة مطلقة مع النظام الحاكم ورغم توقيف مجال نشاطهم فإن للأحداث الدولية دور في تفجير الوضع وتغذية الإسلام الشعبي كالثورة الإسلامية التي أبانت أنه رغم اختلاف المشارب الإيديولوجية فإنه كما كان للارتباط الديني دورا في مواجهة الإستعمار كان له كذلك قوة في مواجهة النظام الحاكم خاصة وإن العدالة الاجتماعية كمطلب جماهيري عريض جمع بين أحضانه فئة الطلبة الجامعيين ومعارضي النظام وأنصار الملكية الخاصة وضحايا النتائج السلبية للتصنيع(Mohamed Harbi.1992.134). وأمام هذه الوضعية أكد الشيخ سلطاني بأن الاشتراكية الشيوعية هي عدوة للديمقراطية و للحرية ، وأنها في كل الحالات آيلة إلى الفشل ، لذلك فإن الدول التي اتبعتها و طبقتها فإنها في حقيقة الأمر قايضت بين استعمار بآخر جديد و خطير ، فالكولونيالية الجديدة هي الاشتراكية الشيوعية ، و رغم أن هذه الدول تكتب في دساتيرها بان الإسلام هو دين الدولة ،

إلا أنه لا يوجد أثر له فيها سواء على مستوى القوانين أو على مستوى ممارسات الحكام ، فهل يحق لنا أن نقول بأن الإسلام هو دين الشعب .

3ـالنزعة الإسلامية في الخطاب الوطني:

بدأت المعارضة الإسلامية منذ الستينات على شكل بيانات و مراسلات لمواجهة النظام فيما يتعلق بمسلكه الاشتراكي ، و أصبحت هذه المواجهة أكثر صراحة عام 1971 بظهور جماعات الموحدين بقيادة محفوظ نحناح و محمد بوسليماني ، في الوقت الذي أقدمت فيه الحكومة على حل منظمة إتحاد الطلبة الجزائريين و تعالت التيارات الماركسية بمختلف اتجاهاتها و تحالف رجال الدين مع كبار الملاكين العقاريين للدفاع عن الملكية الخاصة و كذلك من أجل القيام ببناء المساجد و الهيئات و الروابط الدينية (سيقيرين لابا .70.2003)التي كان لها صدى و قوة معادية للنظام باستخدام كل الوسائل ، إلا أن شدة الخناق على التيار الديني برمته جعلت من المسجد كمؤسسة دينية مهمشة اجتماعيا ، أما الفترة الموالية لحكم بومدين أي مع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات فقد عرفت نمطا فيه من التسامح و التصالح بين الطرفين ما خول للسلطة الإشراف على ظهور المساجد في المدن الكبرى ، و نظرا لتفعيل النشاط الدعوي أو السياسي بهذه المؤسسات على نحو اللقاء الوطني الذي تم فيه جمع الدعاة بمسجد العاشور بالعاصمة والذي قد أعطى الفرصة على تقوية النفس و توحيد الجهود رغم الاعتراف بالاختلافات التي يجب أن تحترم داخل الصفوف السلفية أو الاخوانية أو الصوفية أو جماعة التبليغ ، إن كل ذلك يعتبر تحولا و قفزة نوعية في حياة الحركة الإسلامية خاصة و أنها خرجت من مرحلة المعارضة الفردية الى حد المطالبة بمطالب وطنية فدخلت في مواجهات بشكل أو بآخر مع النظام و مع الحزب الشيوعي B.A.G.S خاصة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران (جريدة الحياة .1992)ولأن الحركة الإسلامية الجزائرية دخلت في هذه المرحلة في شكل جديد من إشكال التنظيم بين القوى السياسية في البلاد ، فان ذلك انعكس على الأحداث التي عرفتها الجامعة المركزية عام 1982 من خلال الإضراب الطلابي الذي اتبعته صدامات داخل

الجامعة بين الطلبة الإسلاميين و اليساريين ، و قد تم على أثرها اعتقال بعض الطلبة و بعض زعماء الحركة كأحمد سحنون و عبد اللطيف سلطاني و عباسي مدني ، و قد كانت هذه الصورة شكلا من أشكال التوتر الذي مهد للمصلحة الثورية التي تأسست بمبادرة من مصطفى بويعلي ، و رغم محاولة الدولة توقيف عناصر الجماعة المكونة لهذه الحركة ، فإنها ظلت تعمل على أساس تحقيق المشروع المستمد من الحركة باديسية ومبادئ ثورة نوفمبر ، لذلك بدأ العمل القاعدي باستقطاب الأفراد بغية التوسع و الانتشار.(أو صديق فوزي الهاشمي 168.1999.) و قد امتدت حركة المعارضة إلى المساجد في الأحياء الشعبية ، و قد تشكل النظام القيادي الخاص بالحركات الشعبية البسيطة من بين الشباب الذي حرم من النظام الدراسي لأسباب مختلفة أغلبها اجتماعية او ثقافية تتعلق بنسق الانتماء، لذلك تكون هؤلاء القادة تدريجيا و بشكل نسبي من بين مجموعات الخريجين من مدارس التعليم المعرب ، و قد كان لهذا السبب دون غيره الجانب الأكبر في توسيع الهوة بين هؤلاء المعربون الذين أثرت فيهم نشريات و مؤلفات الشرق الإسلامية التي كرس تداولها الأساتذة العرب خاصة منهم المصريون الذين استعانت بهم الجزائر و بين الفئة المفرنسة التي تعني الكفاءة ، و لانعدام تكافؤ الفرص بين الفريقين قام طلبة نظام التعريب مرتين في1985 ثم في1989 للاحتجاج عن سبب ضآلة العائد الوظيفي المتوافد لهم و طالبوا بالتعريب الكامل للإدارة (سيقيرين لابا. 51.2003) و قد أعطى كل ذلك تنظيما وترتيبا اجتماعيا يتعلق بصنفين من الفئات الإجتماعية بالجزائر هما أولا: أغلبية تمثل الشرائح المعربة المتشربة بالإيديولوجية المؤسلمة و أقلية برجوازية من ابناء الفئة الحاكمة متشربة بالثقافة التقنية و الإيديولوجية الفرنكفونية في قطيعة متكاملة مع الفئة الأولى وهي الأغلبية المتضررة إن صح التعبير بشكل أو بآخر ، نتيجة تكوينها و نتيجة إقصائها من العائدات الاقتصادية و السياسية ، فكانت بذلك بمثابة حصان طروادة في يد النخبة المعارضة للنظام التي استغلت الهفوات السياسية و قوة المطالب الشعبية لتقول بقوة : بأن هؤلاء هم أعداء الإسلام وعبيد الإستعمار والتنصير وعملاء

الصهيونية المدمرة يريدون من الجزائر أن تلقي بنفسها في أحضان بلاد التحالف الفرانكفوني (سيقيرين لابا .52.2003) إن قوة هذا الخطاب مهدت لتقسيم الحركة الإسلامية الجزائرية إلى حركة إسلامية مسلحة ثورية مثلتها جماعة بويعلي و ما يقترب منها كجماعة الهجرة والتكفير و كتائب القدس و محاربة الطغاة في الجزائر ، أما الصنف الآخر فهو اتجاه إسلامي دعوي ، حيث انقسم بدوره إلى اتجاهات مختلفة حسب ظروفها ، وحسب تعاملها مع تراث الحركة الإسلامية خاصة جمعية العلماء المسلمين و أفكار مالك بن نبي، بالإضافة إلى أفكار الأساتذة المشارقة خاصة من مصر و سوريا والعراق الذين كان لهم أيضا دور في نشر الفكر الإخواني الذي شخص إضافة الى تيار الجزأرة مظاهر الحركة في أبهى تجلياتها من خلال ظهور بعض المساجد مثل مسجد السنة و مسجد عبد الحميد بن باديس بالقبة التي تزايد مفعول انتشارها رغم معارضة النظام الواحد الذي لا يناقش مسألة الشرعية التاريخية .

4. أكتوبر 1988 و صدام المعارضات :

جاءت أحداث أكتوبر لتفتح المجال أكثر فأكثر للحركات الإسلامية التي دخلت مرحلة جديدة من القوة و التمكن ، و لعل ظهور القوافل الشعبية للمطالبة بمختلف الاحتياجات الجماهيرية تحت قيادة كل من عباسي مدني و علي بلحاج كانت لاسترداد ما فات لأصحاب هذا التيار الإصلاحي من حقوق استقلالية ومطالب ريعية (أو صديق فوزي الهاشمي.200.1999) و على أساس ذلك ولدت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بعد دستور 23- 02- 1989 و تحصلت جمعية الإرشاد على اعتمادها في سبتمبر 1989 وتأسست جمعية النهضة في ديسمبر1988 ، وبهذه التنظيمات الحزبية خف الخناق عن المعارضة السياسية في ابسط تجلياتها إلى تعبئة جماهيرية شملت كل الجزائريين بما فيهم بعض الإطارات التابعة لمؤسسات طالما سايرت النظام الحاكم و قبلت بسلوكيات الحزب الواحد ، و لأن الوضع تفاقم وقويت هيبة هذه الحركة تأسست رابطة الدعوة الإسلامية برئاسة أحمد سحنون 1989 (جريدة الحياة 1992)لتوحيد الفتوى والمواقف و مراقبة العمل الإسلامي ،

فمكسب الحركة التنظيمي كان نتيجة التقاء بعض المتناقضات التي دفعت بعجلة هذا النوع من التأسيس وتتمثل أولا في مرحلة البلوغ السياسي للجيل الجديد الذي أصبح يطالب بفرصة اعدل في آليات التوزيع و في تقهقر الوضعية الإجتماعية للفئات المقهورة نتيجة إضراب العديد من القطاعات و نقصان السلع بالسوق و ما شابه ذلك ، مما أدى إلى اندلاع الانتفاضة الشعبية في اكتوبر1988 التي تجلت بشكل خاص في مهاجمة الشباب للسيارات الفاخرة والمحلات العامة و متاجر الدولة و إلى كل ما يرمز إلى النظام الحاكم و نتيجة تدخل الجيش و إطلاقه النار و إصابته للعديد من المتمردين بجروحة، فإن الجمعية الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان قدرت عدد القتلى في هذه الانتفاضة ب500 قتيل، و في اليوم السادس من أكتوبر صدر بيان من خلية الأزمة المشكلة وبتوقيع من الشيخ أحمد سحنون أحد أقدم أعضاء جمعية العلماء المتشددين مع السلطة و احد المتمتعين باحترام الجماهير الشعبية يعلن فيه أن الأزمة ترجع أسبابها و دوافعها إلى موقف عام مترد بسبب سياسية البذخ و التسيب والهيمنة على حساب مصالح الأمة العليا و لا يمكن حلها إلا بالعودة إلى الإسلام كشريعة و منهج بعد فشل النظم الفاسدة المفسدة (أوصديق فوزي الهاشمي 220.1999.) و قد تسلسلت الأحداث بعد ذلك واشتد خناق المعارضة و تواصل صيت المظاهرات الشعبية و حتى حالان السكون الظرفية كانت مرعبة وغير طبيعية لدرجة أنه في أحد الأيام الموالية لأحداث أكتوبر وإثناء عودة المصلين من المسجد ومرورهم إمام مبنى الإدارة العامة فإذا بعبارة نارية مجهولة تطلق في اتجاه قوات النظام فكانت بذلك بمثابة القاء النار على البارود ، فقامت من جهتها هذه القوات بالرد مما أسفر عن ثلاثين قتيلا تقريبا ، و بعد الأخذ والرد والزج بالمتظاهرين والمتمردين عن النظام في السجون ، تواصلت التظلمات باسم التوجه الإسلامي في قالبه السياسي الجديد و الداعي إلى إطلاق سراح جميع المحتجزين قبل وأثناء الأحداث و إلغاء المحسوبيات والمفاسد السياسية والإدارية والمطالبة بحقوق المواطن الجزائري و السماح بالوقفات النقدية للدولة من قبل الصحفيين مع فسح المجال للدعوة للإسلام. وقد وصل نهج الإسلاميون إلى الترغيب والترهيب في علاج المفاسد

التي يعاني منها المهمشون وينسبونها إلى الدولة ، وكان أحد الشعارات المعلنة في الحملة الانتخابية في ديسمبر 1991 و التي رفعها الإسلاميون بشعار يقول : "صوتك ستكون مسؤولا عنه أمام الله و بذلك أصبح عدو الشعب عدوا لله ." (سيقيرين لابا 59.2003.) و الواقع أنه إذا كان الوضع الإجتماعي المتردي يرجع بالدرجة الأولى إلى فساد النظام الحاكم الذي يساير النمط الأخلاقي المعادي للإسلام فإن المخرج لا يكون إلا بالخوف من الله بتطبيق ارشادات الحل الإسلامي الذي ترفعه الجبهة الإسلامية للإنقاذ باستنادها للآية الكريمة من سورة آل عمران الآية 103 القائلة بعد بسم الله الرحمن الرحيم : "و كنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ."

ففترة الحزب الواحد كانت كافية في عيون الناس لانتشار عدوى الإحاطة به واعتبار ناخبيه أشخاصا معادين للديمقراطية عنوة ومتعصبين للحزب ،لذلك أصبح انتقال جزء منهم إلى النضال المسلح بعد إلغاء انتخابات يناير1992 أمرا حتميا.

خاتمة:

مما لاشك فيه أن معرفتنا التحليلية لمواقع الصراع و فهم خلفياته الأولى التي ارتبطت بالبنية التركيبية للمجتمع الجزائري و لازمته بشكل متناقض أثناء الثورة بين الإندماجيون بناة الوعي الثقافي و الاجتماعي من محافظي النخبة المثقفة وبين الثوريون مقتلعو الحرية بالنضال ومكتسبو الشرعية السياسية ، هي من أسس التجلي الكبير للصراع الذي تفاقم بشكل خطير على مستوى فروع الجذور المذكورة آنفا في مرحلة الإستقلال بطريقة أصبحت تستدعي الظفر بالريع السياسي بأي شكل من أشكال المعارضة التي يظهر خطابها محاولة تصحيح الاعوجاج في أطراف النخبة الحاكمة، و يظهر فيه أطراف تيار الحركة الوطنية تمسكا شديدا بمقاليد العرش وسدة الحكم لاكتساب تقاليد البقاء بكل أشكال البقاء.

المراجع:

- سيقيرين لابا .2003.الإسلاميون الجزائريون بين صناديق الانتخاب و الأدغال ، ترجمة : حمادة إبراهيم الطبعة الأولى
- أوصديق فوزي الهاشمي .1999.محطات في تاريخ الحركة الإسلامية .

- جريدة الحياة الصادرة بتاريخ 4 جانفي 1992.
- F.Burgat 1988 . l'islamisme au maghreb , la voix du sud , Paris
-Mohamed harbi .1992.l'islamisme dans tous ces états – édition « Rahma ».

شروط إمكان النقد في الفضاء الإسلامي

أ. خديم أسماء،

أستاذة الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة،

المركز الجامعي – معسكر

Résumé :

Parmi les objectifs de la philosophie critique de Kant en trouve la religion comme un sujet important, autrement dit c'est un espace plein des dogmes et des tabous, et pour ce but là Kant a proposé son projet critique pour déconstruire la pensée archaïque qui correspond à la religion, et à la

fois construire la foi morale comme une solution. La tâche kantienne a trouvé le climat culturel pour se réalisé, et la question qu'en pose est : Est-ce que ce projet est il possible chez les musulmans ? Qu'elles sont ses conditions de possibilité ? Qu'elle est la particularité de la pensée islamique qui nécessite la lecture rigoureuse ?

إن فلسفة النقد عند كانط يمكن أن تلخص في عبارته الشهيرة :"أيها الإنسان ؛تجرأ على استخدام عقلك ". وكما هو معلوم فإن العقل مع كانط ملكة صارمة وموجهة وفق مبادئ وهو بذلك لا يعترف بأية وسيلة أو أداة غيره في إنقاذ الإنسان مما كان عليه .وإلى جانب سلطته في المعرفة يحاول كانط أن يحافظ له على تلك المكانة في مجال الدين ، وإن كان مقتنعا بنسبيته إلا أنه سمح له بطرح الأسئلة حتى تلك التي لا يستطيع الإجابة عنها .

وقد امتدت إنجازات هذا العقل إلى الدين، محاولا تبرير العقائد المسيحية عقليا. واجتهد كانط في تأسيس الأرضية التي يتفق فيها العقل مع المسيحية و هي الأخلاق، فالعقل بصرامته وأطره أداة لبلوغ أخلاق سامية ،والمسيحية من خلال نصوص الكتاب المقدس تعتبر دعوة لقيام أخلاق إنسانية ،وبذلك صارت الأخلاق معه حقلا للمفكر فيه و مقياس لمصداقية أي دين ،وكأنه يؤكد أن العقل لا يفهم من الدين إلا جوهره الأخلاقي.

إن الصياغة التي أعطاها كانط للفكر الفلسفي كانت في أغلبها خدمة للعقل الذي انفتحت أمامه كل السبل للبحث و المساءلة حتى داخل أنساق فكرية لم تكن في متناوله . و لقد كان الحضور قويا للأنوار في هذا "الاقتحام"من خلال الانتقال من وعي إلى وعي بحرية العقل و استحقاقه لهذه الثقة في الكشف عن حقيقة الأشياء.

إذا كانت دواعي كانط في فلسفة الدين هي إضفاء المشروعية على الذات العارفة في الفهم من جهة ، ورفض أصناف عديدة من المعتقدات التي تمارس في طقوس فارغة من مدلولاتها الحضارية والأخلاقية من جهة أخرى ، فإنه بعمله هذا وضعنا أمام أسئلة عديدة : ألم يتضمن الفضاء الإسلامي بعض الممارسات الجوفاء؟ ألسنا في حاجة إلى النقد داخل الفكر الإسلامي ؟هل هو ممكن وما هي حدوده ؟

لن يختلف اثنان في مسألة ما كان يمارس داخل الثقافة العربية الإسلامية وإلى حد ما لازال، من طقوس خالية من الدلالة و المعنى. كما تم تحويل الدين الإسلامي إلى مجرد سلوك يمارسه المسلم يوميًا بهدف التقرب إلى الله. و ظهرت أيضا أنماط من السلطة الدينية و الممثلة في الفقهاء، الذين اتجهوا إلى تأويل [التأويل هو العودة إلى أول و أصل الشيء فعلا كان أو حديثا اكتشاف دلالته و مغزاه و هو حركة ذهنية لإدراك الظواهر و الوصول إلى غاية ما، و قد عرف مصطلح التأويل في التراث العربي الإسلامي في محاولة لتأويل الأحاديث و تفسير الأحلام (تفسير الأحلام في قصة يوسف)] النصوص القرآنية و استنباط الأحكام منها. إلا أن الوضع لم يحافظ على ما هو عليه بل تجاوز الحدود إلى درجة أن وصلت تلك التأويلات إلى حد النزاع، و تحولت النقاشات الفكرية و الاختلافات المشروعة إلى حروب فكرية. إن مثل هذا الوضع سينعكس و بلا شك على الإنتاجات الفكرية التي أصبحت هي الأخرى مجرد ردود تخدم مصالح جهة دون أخرى. لذلك أصبح التراث أرضية تفرض نفسها بقوة كمادة للعمل و لكن ذلك ليس بتقديسه أو اعتباره ميراثا (صفدي، م.1986 : 249) و إنما بإخضاعه للتفكير و المساءلة.

إن هذه السلبية التي توغلت في الفكر الإسلامي كانت أهم حافز لدفع العديد من المفكرين إلى خوض غمار التجربة. إنها تجربة النقد داخل هذا الفضاء. وعلى أية حال فالمهمة ليست سهلة خاصة داخل هذا الفكر. ذلك أن هذا الأخير تجتمع فيه العديد من التراكمات الفكرية التي استمدها أولا من التاريخ الإسلامي خاصة في فترات الخلافة، أي بعد وفاة الرسول (ص) حين طغت التطلعات السياسية على عقول الناس و كانت سببا في العديد من الفتن و الحروب. هذه الخلفية الإيديولوجية يكتنفها بعض الغموض كلما تم التأريخ لها، باعتبارها صفحة من الصفحات المعبرة عن تراجع و انهزامية المسلمين في غياب الرسول (ص) و انقطاع الوحي الذي كان يمثل مصدر توجيه وتربية لهم. لذلك فالكتابات التاريخية جاءت في الحقيقة خدمة للملوك و السلاطين. و قد عبر محمد عابد الجابري عن هذا عندما قال أن العالم العربي لا يؤرخ لثقافته بالقرون، و إنما بزمن لأسر الحاكمة،

فيقال: في العصر الأموي، العصر العباسي، العصر الفاطمي، ...(الجابري ،م ، ع . 1991 : 43) إن هذا التشويه في التاريخ امتد بعيدا عندما أفقد الأحداث التاريخية وأفرغها من محتواها الحقيقي فأصبحت تخدم الأفراد و ليست الأمم، كما امتزجت هذه الكتابات بالآراء الشخصية لكتابها و الذي ترسّخ في أذهان القراء وكأنها الحقيقة فيصدقونها في شكل تلقي سلبي، و في غياب الروح النقدية في نشاط العقل العربي.(الجابري ، م ، ع . 1991 :46) .

وبانعدام القراءات الفاحصة و المدققة، انتشرت تلك الكتابات و امتدت إلى أوساط عديدة من المجتمعات العربية الإسلامية، و ساهمت في إرساء قواعد المأساة العربية . و نظرا لأهمية التاريخ بالنسبة للأمة العربية، فإن ما ظهر فيما بعد من أفكار و مواقف فلسفية تكرس تلك الكتابات التاريخية و تؤكدها لأنها تناسبها و ترمي إلى أهدافها. و حتى الممارسة الدينية تأثرت هي الأخرى بالتاريخ المدوّن وأصبحت رموزا مشتركة بين الأفراد و محدودة المعنى، و قد طغى الانغلاق والانطواء على الثقافة العربية الإسلامية. وصار لابد - و من الضروري - إنقاذ ما يمكن إنقاذه من هذه الثقافة ،وذلك بتفكيكها ، ثم إعادة البناء والتركيب من جديد (دريدا ، ج ، 1988 : 58). ونلمس هذا الطموح وبقوة في المشروع النقدي الذي جاء به محمد أركون على نمط المسيرة الكانطية ، مع مراعاة تفاصيل كل منهما . فمثلما توجه كانط إلى التراث الفلسفي الذي سبقه والذي عاصره ذهب أركون هو الآخر إلى نظم المعرفة العربية الإسلامية ،في محاولة منه لإعادة ترتيبها .ويشير أركون إلى أن الإصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن 16 فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحص الحر ،وسحب في مقابل ذلك السلطة العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية دون أن يخرج عن الإطار الخاص بالوحي (أركون ، م . 1996 : 12). ثم استمر العمل في عصر النهضة لكي تتأصل هذه الحركة الإصلاحية وتزيد من قوة العقل.

سوف يسير أركون - على نفس الطريق - في مشروعه النقدي الجديد ،حيث يعمل على فهم كل المنتجات الثقافية العربية من الناحية السوسيولوجية

والأنتروبولوجية والفلسفية وهو في الحقيقة برنامج نقدي ، يبحث في مدى صلاحية ومصداقية كل ما أنتجه العقل داخل الإطار الثقافي .وقد لاحظ أركون أن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية ساهم في تأخر الإنتاج العلمي داخل الثقافة العربية الإسلامية،بينما كان الإنتاج الأدبي غزيراً ،خاصة تلك الكتابات النضالية مع طه حسين ،أحمد أمين و سلامة موسى ...(أركون ، م . 1996 : 14) إن هذه النقائص التي اكتشفها أركون ما هي إلا تعبير عن نكبات العقل العربي والإسلامي والتي طالت عدة مجالات سواء في الفقه أو الأدب و الشعر، والتاريخ والفلسفة، الأسطورة و الخيال، ... وكل هذه المجالات على اختلافها تستدعي إعادة قراءة ونظر لأنها قد أثرت في بعضها البعض كأطر لثقافة واحدة ،مقولتها الأساسية ومركزها الأصلي هو النص القرآني ،الذي عرف هو الآخر العديد من القراءات التي كانت في الحقيقة تسعى إلى إخضاعه لما تكرسه من أفكار وتصورات إما ذاتية أو إيديولوجية.ونتجت عن ذلك عدة دلالات ومعاني مختلفة باختلاف التوجهات وكانت بداية للاختلاف، ليس في بنية النص من الناحية المنطقية أي بالتناقض ،لأنه يسير وفق منهاج واحد مناسب أوله لآخره وموحد المعنى (أبوزيد ، ن ، ح : 186)بل هو سبب لاختلاف الخلق ''يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً '' (البقرة : 26).

وهكذا ولّدت قراءة النص اختلافا وتعددا ،فهو نص مفتوح للتأويل ومتعدد الدلالات ،فاختلفت الآراء لاختلاف الأهواء والشعوب ولتعدد اللغات والثقافات والأعراق .فما كان في البداية قضية خضعت لظروف معينة وأنتجت نقاشات حولها ،تحولت فيما بعد إلى مسألة نظرية أو أصلا من أصول الدين و بذلك تمايزت المذاهب وتبلورت النظريات ،فسعى كل فريق لتأكيد هويته وأصبح له مذهبا في الشرع ورؤية خاصة به للأصول . فتحول الخلاف السياسي إلى اختلاف عقائدي وتمايز اجتماعي و ثقافي، وانغلق كل واحد على نفسه ،فالاختلاف عن الغير أنتج تباعدا عن الأصل (النص) فالكل يأخذ من النص ما يريده ويماثل بينه وبين ما فهمه منه . فيحل خطابه محل النص القرآني ويصبح التاريخي بدلا عن المتعالي

والقراءات تصبح أولى من النص المقروء. و بذلك ابتعد الكل عن الأصل وأصبح كل خطاب منها هو المرجع في التصنيف و التقييم.

على الرغم من هذا الطابع الإختلافي للفضاء الفكري الإسلامي ورغم هذا التعدد ،إلاّ أن هؤلاء المؤولين باتوا يعملون في فضاء محدود و ضيق فشكّلوا بذلك أرثوذوكسية دوغمائية جامدة مرتبطة بما يسمى بالروح المنغلقة التي تشمل ثنائية متضادة ممثلة في جملة من العقائد / جملة من اللاعقائد ،حيث تدافع هذه العقلية عن عقائدها بحدة وترفض اللاعقائد بنفس الحدة (إلغاء فكر الآخر) .وقد حدد أركون هذا النوع من العقليات في المجتمع العربي الإسلامي في الأفكار الجامدة التي شكلها الفقهاء ورجال الدين حيث تدافع هذه العقليات عن ذلك الإيمان الثابت وترفض اختراق أية حقيقة علمية لها من شأنها زحزحة و هدم هذه العقائد .فالعقلية المنغلقة يكون طابعها دفاعي انفعالي ضد أي فكرة علمية تقلب معتقداتها الأرثوذوكسية .

تُعرّف الأرثوذوكسية إتمولوجياً بالرأي الصحيح ، فشكّلت بذلك دافعاً بين المسلمين بعد وفاة النبي (ص) مباشرة ، فتموضع السؤال حول الإسلام الصحيح وكل فرقة تدّعي أنّها تملكه دون غيرها ، وأنها أكثر صحة من غيرها فينتج بذلك ما لا نهاية من التصورات للدين لاكتساب الشرعية وللبرهنة على أنّها الأقرب إلى النموذج الأعلى (النبي) . إنّ هذا النوع من التفكير هو تفكير في الداخل دون أي اتصال بالخارج ، فهذا التصور يعني الاعتراف بالأنا المتوحد وفي المقابل إنكار الآخر واستبعاده لأنه سوف يشكل بدوره علاقات سلطة تدفع بالأنا إلى الوراء ، وهذا ما يسميه ميشال فوكو بإستراتيجية الإقصاء والتي تستهدف كل ما يخالفني باعتباره عائقاً إبستومولوجيا ، فتنتهي الذات إلى الانغلاق وبالتالي إلى الجمود والسكون .

لقد انعكس هذا على المجتمعات العربية التي أصبحت تعيش داخل أفق مغلق لا تعرف من الدين إلاّ طقوسا جوفاء ،وحتى أي محاولة للتفكير لا تكون إلاّ من خلال النصوص الكلاسيكية الكبرى التي أنتجها الفقهاء و المؤرخون منذ زمن

بعيد والتي أصبحت بدورها مصادراً لا يمكن الاقتراب منها . لذلك و لمجاوزة هذا الجمود الفكري لابد من إخضاع هذه النصوص للقراءة والنقد وهذا لا يكون إلاّ بتوظيف التحليل الإبستمولوجي المعاصر والذي نقصد به عملية تفكيك الخطاب إلى عناصره و مفاهيمه التي تشكل أسسه المعرفية و المنهجية لتحديد قيمتها العلمية على اعتبار أنه لكل خطاب معرفي أو منهجي ، نظاماً معرفياً خاصاً به ينتمي إليه ومحكوم بقانونه الداخلي .

ومن أهم الانشغالات التي حملها أركون هو الدراسة التي تقوم على نقد الأسس المعرفية و المنهجية التي بُني عليها الخطاب الإسلامي ويخص بالتحديد الخطاب الإستشراقي ،ويصف المستشرقين بعلماء الفيللوجيا نسبة إلى منهجيتهم (فقه اللغة الكلاسيكي) (أركون ، م ، د.ت :90) . وبالنظر إلى تلك الدراسات نجد أنها اعتمدت على المنهج الوصفي الذي جعلها تخلو من الحيوية و التجدد ،مما يقتضي ضرورة الاستعانة بمناهج تعمل على إضفاء الحيوية التاريخية على الإسلام المسايرة لصيرورة التاريخ في المجتمعات الإسلامية و عدم اعتباره دينا فقط . بل هو فضاء للحركة والديناميكية الاجتماعية بكل أوجهها كما أن طبيعته المرنة هذه تجعله قابل للتعاطي مع المناهج العلمية وأكثر تجاوباً معها .

إن المشروع النقدي الذي يأمل إليه أركون وكما أكّد دائماً ليس عملاً فردياً ولا تجزيئيا ، وإنما هو نتيجة لتكامل وتكاثف جهود معتبرة من طرف مفكرين و علماء وباستخدام أدق المناهج و الأساليب ،كالأنتروبولوجيا و فقه اللغة وعلم النفس التاريخي،بهدف تحقيق دراسات موضوعية دقيقة بإمكانها إخراج تلك الإنتاجات الفكرية من دائرة الظلام والضبابية التي غمرتها ولعهود طويلة .ذلك ما أسماه أركون بعلم الإسلاميات التطبيقية الذي يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية و حاجياتها الحالية(أركون ، م . 1993 :32) .وفي الحقيقة إن هذا المشروع لا يحتاج فقط إلى تكامل العمل والجهد .بل يحتاج أيضا إلى تعبئة جماهيرية شاملة ،ذلك أن المشروع الكانطي وإن كان مستعصيا في بعض جوانبه إلا أنه جاء مستساغاً في الفكر الأنواري نظرا لطبيعة وتركيبة الشعوب الأوروبية و قابليتها لتلقي مثل هذه الأفكار والحكم هنا ليس مطلقاً.أما النقد في الفضاء العربي الإسلامي عندما يُطرح للوهلة الأولى يثير العديد من الحساسيات خاصة إذا كان موجهاً إلى النظم

الثقافية التي طغت عليها صفة الإطلاقية والقداسة لفترة طويلة ،كالتراث الإسلامي .إن هذا المجال في أصله يغلب عليه ما يُعرف باللامفكر فيه ،هذا الأخير إذا ما تسرب في لاوعي الشعوب أصبح من بين المحرمات (Tabous) التي لا يجب المساس بها .وهذا بالفعل ما حدث عبر الزمن ،فكلما أُثير موضوع مراجعة وقراءة التراث الإسلامي ، إلاّ وطُرحت مشكلة الأصالة والمعاصرة من جديد ،ويحتدم الصراع عندما تتجه دعوة الأصالة إلى توحيد نفسها مع الدين ، بينما تتجه دعوة الحداثة إلى مطابقة ذاتها مع العلم (غليون ، ب . 1990 : 21).ورغم أن العقل العربي قد أدرك أزمته إلا أنه عرف في هذه اللحظة واقعاً جديداً أكثر تأزماً في كونه تموضع بين لحظتين كلاهما أصعب من الأخرى ،فصار إما عقلا يؤسس للماضي ويكتفي باسترجاعه ومحاولة محاكاته . وإما عقلا يعيش في حاضر مفارق فأنتج مفاهيماً عجز عن صياغتها وفق بيئته . وبين اللحظتين غاب التحليل العلمي وتضاءلت الرؤية الموضوعية و تناسى العقل مراجعة نفسه ،وتغافل الفكر عن تناول الأداة أو الملكة التي تتحكم في انهمام الإنسان داخل الثقافة العربية الإسلامية فتجعله يحلم ويفكر ويحاكم . فغياب نقد العقل جعل المشروع مشدوداً نحو الغائب و بالتالي بقي مستمرا في خط الإيديولوجية العربي، وأصبح هذا الحقل بنية واحدة رغم الحيوية التي عرفها عبر الأزمنة . وفي مقاربة إجرائية نجد أن التراث أرضية خصبة للعمل وذلك باستنطاقه و الاتجاه نحو مجاوزته نقديا وليس باعتباره مصدراً للتلقي و التلقين بإطلاق.و لكن بفحصه انطلاقا من تحليل الواقع وانتشاله من دائرة اللامفكر فيه وذلك بإنتاج ما هو تراثي أصيل معاصر يمكنه محاورة الأصيل الحي في الماضي ،في محاولة أصيلة وجادة من أجل توظيف كل أشكال الوعي المكونة للثقافة العربية الإسلامية و من أجل هذا الغرض يبقى الطموح إلى طرح السؤال قائما و الرغبة في التغيير أكثر إلحاحاً ، لأن أرضية السؤال تفرض نفسها ، وإرادة التغيير وإن كانت محصورة في الخاصة من العقلاء إلا أنها متوارثة دائما من جيل إلى جيل و في طريقها إلى التوسع ،وهكذا فإن النقد في الفضاء الإسلامي يحمل شروط إمكانه .

قائمة المصادر و المراجع

أ)- المصادر

- القرآن الكريم.

ب)- المراجع

1 / الجابري ، محمد عابد .(1991) .تكوين العقل العربي، ط 4، المغرب: المركز الثقافي العربي.
2/ أركون، محمد. (1996) . تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي.
3/ أركون ، محمد . (د.ت) .الفكر الإسلامي قراءة علمية . د .ط ، بيروت منشورات مركز الإنماء القومي .
4/ أركون، محمد. (1993) . الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
5/ أبوزيد ، نصر حامد .(1990) .مفهوم النص، ط 1 ، بيروت: المركز الثقافي العربي
6/ غليون ، برهان .(1990) اغتيال العقل، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية
7/ دريدا ،جاك .(1988) الكتابة و الاختلاف ، المغرب :دار توبقال للنشر .
8/ صفدي، مطاع. (1986) .إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية ط1، بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي.

الطقوس التعبدية عند الحركات السلفية الجديدة

أ/ أبو اللوز عبد الحليم

جامعة مراكش، المملكة المغربية.

Summery:

The following research orbits around two basic concepts: Salafism and the Ritual. Salafism refers to a contesting trend against the innovations witnessed by tow of religious layers: the intellectual and the cult. On the hand, salafism is concerned with the recordification of religion on a dogmatic level for the aim of metaphysical and ethical guidance recated to doctrines as they are lived. On the other hand, slafism recocodification is concerned with the ritual on unifying its models, diction, signs and

predispositions so as to preserve the original ritualistic activities against religious innovations.

As for the ritual, it is the basic. Means by which religious ideologies preserve the faiths of the individual and the group. On practicing their cult adepts does not only support the view of the world acquired by through religious doctrine bay also internalize this view from which their judgement about ideas living religious activities are originated from.

The research aims at recognizing the role and importance of the ritual for the salafists, especially after being fore grounded by the event of 11 September 2001 which is considered bay many to be caused by the doctrine adopted by these organisations as they supply theoretical references for the event. They were also accused bay many to be directly responsible for what had happened on supplying a logistic support and human arsenal. Thus salafism became an important phenomenon and a subject on the light of which the word strategic and national politics are drawn, even in Arabic and Islamic nations

1- مدخل نظري:

يقوم البحث التالي على مفهومين مركزيين وهما السلفية والطقس التعبدي، فالبنسبة للسفلية، يعسر تعريف هدا المفهوم نظرا لاستعماله في سياقات عديدة في عالم اليوم، لكننا وانطلاقا من اشتغال طويل حول مختلف نواحي اشتغال الحركات السلفية النشطة اليوم في المغرب خاصة وفي العالم عامة، خلصنا إلى تحديد مقصودنا من هذا المفهوم ، إذ يرمز مفهوم السلفية إلى نزعة احتجاجية على التطويرات التي طرأت على المستويين من مستويات الدين ، المستوى الفكري والتعبدي، فمن جهة تهتم النزعة السلفية بعملية إعادة تقنين الدين على المستوى العقدي ، هادفة إلى الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد كما هي موجودة بالفعل، و تنصرف، من جهة أخرى، إلى إعادة تقنين الشعائر الدينية، بتوحيد نماذجها ، كلماتها ، إشاراتها وإجرائاتها ، لكي يحافظ على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة.

من الناحية الميدانية تتمظهر هذه النزعة الدينية وتتجلى في حركات ذات طابع طائفي، وهي بالتعريف حركات تحاول ضمان الاستقلالية تجاه العلاقات الاجتماعية السائدة، إنها حركات اجتماعية تتبنى تدينا طائفيا راديكاليا ترفض

بموجبه المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وتنزع الى الحفاظ على أقصى حد من الحرية تجاه ما درج عليه المجتمع الرسمي من عادات وسلوكيات دينية، مستوحيا طقوسه الخاصة من مذهبية دينية أخرى، أو من تأويل مختلف للديانة الرسمية.

من حيث أهمية هذا الموضوع يمكن اعتبار موضوع الحركات السلفية بدون مبالغة موضوع الساعة بلا منازع، بالنظر إلى الظرف التي تجري فيه الدراسة، فقد أثارت أحداث 11 شتنبر2001 بالولايات المتحدة الأمريكية انتباه العالم إلى هذه الحركات، واعتبرت العديد من الأوساط أن المذهبية التي تعتنقها هذه التنظيمات مسؤولة أدبيا عن ما جرى لأنها وفرت المرجعيات النظرية التي أطرت تلك الأحداث، كما اهتمت العديد من تلك الحركات بالمسؤولية المباشرة لتوفيرها الدعم اللوجستيكتي والترسانة البشرية بغرض تنزيل البعد المعياري للمذهبية السلفية على أرض الواقع. لذلك، أصبحت الظاهرة مثار اهتمام كبير، وموضوعا ترسم في ضوئه الاستراتيجيات الدولية، وتوضع السياسات العامة الوطنية خصوصا بعد تكرار تلك الأحداث في أكثر دولة، بما فيها الدول العربية والإسلامية.

أما بالنسبة للطقوس التعبدية فإنها من الأطر الاساسية التي تعمل عبرها لإيديولوجيات الدينية، إذ بواسطتها يحافظ على إيمان الفرد والجماعة، فعند ممارستهم للعبادة لا يقوم المتدينون بتدعيم رؤية العالم التي أكسبتهم إياها المذهبية الدينية فحسب، وإنما باستبطان تلك الرؤية والصدور عنها في مختلف مواقفهم وأحكامهم على الأفكار والسلوكيات الدينية المعاشة. فبدون طقوس، لا يمكن للعقيدة تستمر في الانتشار والتعبئة. (Le Bras G 1955: Tome 1, 222-223) وبالتالي فللطقوس دور محافظ (un role consercateur)، (نور الدين طوالبي.1988: 143) يتجلى في أنها تبقي المذهبيات الدينية كامنة في النفوس، حتى في المراحل الذي تخفت فيه المجهودات الرامية إلى بثها بفعل ما يكمن ان تشهده الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية المحيطة بها من تقلبات، (Le Bras G 1955: Tome 1, 223) أو ما تتعرض له من ردود أفعال منكرة و مبطلة من المحيط. (Le Bras G 1955: Tome 1, 222-223)

وبالنسبة للطوائف الدينية، فعلى الرغم من مراهنتها على بث المذهبية الدينية ، فإن ذلك لا ينتج أثره فيما يتصل بالتعبئة وانتداب الأتباع، خصوصا وأن المذهبيات الطائفية تنشئ وتتطور دائما في مناخ الجدل المعياري الهادف إلى ادعاء الصلاحية وسلبها عن المذهبيات الأخرى، لذلك فإن مهمة الإنتاج والبث الإيديولوجي الذي تمارسه الطائفة الدينية يبقى قليل الإنتاجية، إذا لم يقع ترميز هذا الإنتاج في طقوس تسهل عمليات التمثل والتلقي.(27: Wach J. 1955)

كما أن للطقوس دور في تقوية اللحمة داخل المجموعة الطائفية، بحيث تحتوي الشعيرة على مغزى وظيفي مهم للمجموعة على الرغم من أن هذا ليس قصد المشاركين فيها، (عادل المختار الهواري. 1990: 68) لأنه فبفعل تكرار هذه الشعائر يتعزز تضامن الجماعة، وقد قال بارسونز في هذا. *«إن الناس بالتعبير الشعائري المشترك عن مواقفهم لا يعلنون عن عقائدهم فحسب بل يعززونها، فأداء الشعائر يدخل هذه الأتباع في حالة من السمو الذاتي الذي يدفع بهم إلى درجة كبيرة من اللحمة التي يتقوى من خلالهم الوسط الأخلاقي الذي يعشون فيه»* (عادل المختار الهواري. 1990: 67) .كما يقول غارببيل لوبرا: *«أن ممارسة الطقوس والشعائر الدينية هي أكثر من مجرد فعل فردي، إنها فعل جماعي»*. ويضيف: *« إن تأدية الشعائر الدينية لا يعني الارتباط من خلالها بالقوى السماوية فقط، بل أكثر من ذلك، يعني الانتماء إلى نسق من الأخلاق العائلية والشخصية التي تتوطد أحكامها من خلال الصلاة والفروض الأخرى»* (عادل المختار الهواري. 1990: 69).

2- الطقوس التعبدية السلفية:

بالإطلاع على القانون الأساسي لجمعية الدعوة على القرآن والسنة التي تعد أكبرالتنظيمات السلفية في المغرب تصر أهداف الجمعية على الحفاظ على الطقوس الإسلامية الأصلية في مواجهة البدع الطارئة في مجال العبادة، فبعد التنصيص على أن هدف الجمعية هو «أن يحل الكتاب والسنة محل البدع الدينية، وذلك بفتح مدارس القرآن والسنة» ، يزيد القانون في شرح المراد من ذلك وهو:

- محاولة إحياء السنن التي نسيت في الأمة وإقامتها بدلا من البدع والمحدثات التي دخلت من غير الباب الرئيس على حين غفلة منها.

- محاربة البدع بكل صورها وذلك عن طريق الدعوة بالتي هي أحسن.

- توعية الأمة وتعريفها بواقعها وتحذيرها من الإلحاد والشرك وكل الانحرافات العقدية والخلقية.

- ربط الناس بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل لحظات الحياة.

وعلى المستوى الميداني تتجسد هذه الأهداف من خلال سلوكيات نموذجية تجب أن يجسدها الأتباع، فليست هذه السلوكيات قصدا مصرح به في متن الايدولوجيا الدينية السلفية فحسب، بل تعمل تقنيات البث تلك الإيديولوجيا على إثارتها لدى الأتباع باستمرار، بشكل يجعل من الأهداف البيداغوجية الكبرى لدى الجمعية هو النجاح في أن يعكس أداء الأتباع ذلك السلوك النموذجي المرغوب فيه والتعبير عنه بواسطة سلوكيات قابلة للملاحظة ، فالسلفي الحقيقي هو ذلك الشخص الذي يحرص على ظاهر الأشياء، ولا يقبل أن ينسب على التدين شيء مخالف لما هو نمطي ومحدد بقواعد.

وحسب السلفية، فإن من أسباب الضلال والانحراف والخطأ في الممارسات العبادية أن يتصور قوم استحباب أمر من الأمور يجعلونه دينا وشعارا لازما من شعار الصالحين وهو ليس كذلك، في حين أن النبي لم يترك شيئا يقرب من الجنة إلا وقد حدث به، ولا شيئا يبعد عن النار إلا وقد حدث به، (محمد المغراوي. 1991 : 121) والاستزادة عن ذلك هو تطوير غير مشروع ومساس بمعنى من معاني التوحيد. فإذا كان الإسلام يقيم العقيدة على مقولة التوحيد ، فإن السلوك والممارسة ينضبطان بهذا المبدأ انضباطا مطلقا لا مجال فيه لإشراك غير الله في العبادة بأي طريقة سواء كانت صلاة أو تقربا أو دعاء...

وفي القاموس السلفي تطلق كلمة بدعة على كل تلك التجديديات الطارئة على مستوى العبادة والتي تفتقد على شرعية نصية واضحة،«.. *فما دمنا نعلم أن كل بدعة في دين الله وكل عبادة محدثة تضاهي العبادة الشرعية ، في هيئتها أو دوامها*

أو غرضها فهي ليست إلا خلخلة لنظام التوحيد الذي أحكمه الله تعالى... ليست إلا مشاركة خفية لحق الله في التفرد بالتشريع للبشرية كلها».(أحمد سلام. 1993 : 49)

لكن، ولما كان عموم المعيار الديني يرصد كل تجاوز للعبادات الشرعية في مفهوم البدعة، فيجب تفسير هذا المفهوم وتوضيحه وتمييز استخدام السلفيين عن المعنى الذي يكتسبه عند باقي اتجاهات الفكر الديني في الإسلام، فعند السلفيين يعني مفهوم البدعة يعني المحدثات التي لا أصل لها في القرآن وسلوك الصحابة. أما استعمالاته من طرف الفقهاء، فانصرف إلى اتجاه آخر ليعني كل مساس بالعناصر التي تمس خصائص الإسلام المحلي،(Mirad A. 1967 : 230-231) وذلك على خلفية أن كل طعن في التقليد العبادي من شأنه أن يحدث تشويشا وتصدعا في صفوف الجماعة، ولذلك اعتبر هؤلاء إنه من المصلحة المحافظة على الخصوصيات التي تطبع الممارسة العبادية مهما كان درجتها من الصحة أو الضعف مقارنة مع العبادات الرسمية. (أحمد بودهان. 2001.)

من جهة أخرى، يوظف السلفيون مفهوم البدعة كثيرا عند حديثهم عن وسائل الدعوة، وخصوصا عندما يريدون تمييز منهجيتهم الدعوية عن تلك السائدة لدى الحركات الإسلامية، فإذا كان الكثير من الفاعلين في هذه الحركات يرون أن هذه الوسائل اجتهادية، بما يعني حرية الداعي في اختيار ما يراه مناسبا من الوسائل التي تحقق الصلاح و الهداية للمدعوين، يقول السلفيون أن وسائل الدعوة مبنية كلها على التوقيف ، ذلك أن حال الأمة الإسلامية لا يصلح عندهم إلا بما صلح بها الأولون وأصلحوا، فالطريق إلى إصلاح الناس هو السبيل الذي درج عليه النبي ودرج عليه صحابته. وهذه السبل هي على سبيل التحديد: الخطب المشروعة كخطبة الجمعة والعيدين، والحلقات العلمية، والإفتاء، والجهاد في سبيل الله، والنصيحة لائمة المسلمين وعامتهم. أما غيرها من الوسائل التي تستعملها الحركات الدعوية الأخرى فهي بدعية، كالسماع المجرد ، وتلحين القصائد، والتغني بها ، والتمثيل والمسرحيات، وغيرها مما اعتاد عليه الإسلاميون عند إقامتهم أنشطتهم

الدعوية. والخلاصة أن لا يجوز بحال اتخاذ وسائل دعوية غير شرعية لا دليل عليها في السنة ولا سوابق لها عند الصحابة.

وفي العمق، يدل هذا الاختلاف على وجود نوعين من التدين لدى الاتجاهين السلفي والإسلامي، فبينما يلتزم الاتجاه السلفي بأنواع محددة من العبادات الحصرية والمستندة على مجموعة من الواجبات الدينية، نجد عند الحركات الإسلامية نزعة تدينية متسامحة إزاء التطويرات التي تطرأ على الصيغ العبادية الأصلية، حتى ولو لم تجد لها سندا دينيا واضحا.

ومن داخل الاتجاه السلفي نفسه، نجد اختلافا من درجة الانتصار لصيغ معينة من العبادات، فإزاء القول السلفي التقليدي بأن الأصل في وسائل الدعوة هو التوقيف، يرى الاتجاه المعتدل خلاف ذلك، إذ تعتبر ان روح العبادة وسرها ليس هو أن يؤديها المسلم على وجه مخصوص، بل هو امتثال أوامر رسول الله والإذعان لشرع الله تعالى(عبد الله بن الطاهر، **عيد الفطر** ، خطبة جمعة ، ملقاة بتاريخ 1 شوال 1420هـ.) ، منتقدا بذلك الاتجاه الأول على خلفية أن محاربة البدع وذمها أصبح بالنسبة له أكثر أهمية من التربية على العبادات الصحيحة.. ومناديا بضرورة التدرج في الدعوة وعدم الصدع بها ، والتوجه نحو تكوين نخب من شأنها أن تمارس الدعوة على نطاق أوسع. ومن جانبهم يتهم السلفيون التقليديون هذا التيار على خلفية تساهله في نبد البدع وقبوله التعاون مع المبتدعين، فضلا عن إغفال إصلاح عقائد العامة.

أما بالنسبة للتيار الجهادي فيقيم سلما تفضيليا بين مختلف العبادات معتبرا أن الجهاد هو روح العبادة وأن الإقبال عليه هو الذي يحدد درجة الانتماء إلى الإسلام مميزا بذلك بين المسلم العادي الذي يؤدي فرائضه التعبدية، والمؤمن الذي يؤدي عبادة العبادات وهي الجهاد. (أبو قتادة [ON LIGNE]) وبذلك استطاع أقطاب السلفية الجهادية أن يزيدوا من راديكالية الأفكار السلفية التقليدية لكي تصبح سامية ومرغوبة بحماس، لكونها لا تقف عند التأدية الصحيحة للشعائر اليومية، ولكنها تتعدى ذلك لتؤهل الفرد للقيام بأعمال أكثر إيمانية تنفد ببطولة.

وعلى العموم، يبقى هذا الاختلاف بين التيارات السلفية استثنائيا إذ ينصرف عموم الخطاب السلفي إلى التشديد في ذم البدعة ودرها، يدل على ذلك استخدامه لبضع النعوت في مواجهته المجددين في مجال العبادة، ومنها: الإبتداع والزدقة والضلال.. ففي جواب للشيخ صالح بن عبد الله الفوزان، أحد الرموز السلفية المعروفة، عن سؤال: أيهما أشد العصاة أم المبتدعة؟ أجاب: «*المبتدعة أشد، لأن البدعة أشد من المعصية، والبدعة أحب إلى الشيطان من المعصية لأن العاصي يتوب، أما المبتدع فقليل ما يتوب، لأنه يظن أنه على حق، بخلاف العاص، فإنه يعلم أنه عاص وانه مرتكب لمعصية. أما المبتدع، فإنه يرى أنه مطيع، وأنه على طاعة فلذالك صارت البدعة والعياذ بالله شرا من المعصية، ولذلك يحذر السلف من مجالسة المبتدعة لأنهم يؤثرون على من جالسهم، وخطرهم شديد*». إلا على وجه فيه فائدة شرعية كدعوتهم إلى الإسلام الصحيح، وتوضيح الحق لهم لعلهم يرجعون.

وبشكل جد استثنائي، أجاز بعض العلماء السلفيين مسايرة المبتدعين إذا لحق الشخص ضرر من إظهارها كالتظاهر بالسدل في الصلاة واللباس الإفرنجي، لكنهم لا يسمحون بذلك عندما يتعلق الأمر بالطقس- الفريضة، مثل حلق اللحية أو تهذيبها مهما بلغ الضرر الناجم عن الالتزام بهذه الطقوس، وذلك تطبيقا لقاعدة السلفية القائلة، ومن هنا صاغوا قاعدة في هذا الأمر مفادها: «*يجوز إتباع المبتدعة في الأمور التي ليست بواجب، ولا يجوز ذلك في ما هو واجب*». (الألباني، رقم 591)

إن اهتمام السلفية بالعبادات والطقوس التي يجب أن يقوم بعكسها سلوك التابع وتطبيقها يعطي للإيديولوجيا السلفية بعدا متسجدا يجعل منها يوتوبيا مطبقة(Desroche H. 1974 : 145) (Une utopie pratiqué)، كما أن امتداد متطلبات المذهب السلفي إلى نواحي السلوك العبادي تجعل منه مشروعا ذي استراتيجية شاملة (Une Stratégie maximaliste) ترمي على إصلاح جميع أوجه الحياة الدينية اعتقادات كانت أو سلوكيات، تحمل السلفية إذن تصورا سلوكي (Comportementaliste) للحياة الدينية يتوجب أن تتحول التعليم السلفية إلى

سلوكيات ملموسة وليس إلى مجرد تعلق عاطفي لا علاقة له بالنصوص المؤسسة ولا أثر له في السلوك.

وإزاء الواقع العبادي الموجود، تعبر السلفية عن حركة رفض للتجليات الثقافية والسوسيولوجية للإسلام المحلي لصالح الانتصار للإسلام- الدين .Roy O) (14-15 : 1999 ، فبصفة ضمنية يقول السلفيون بأن الإسلام فقد على الأرض نقائه وصفائه الأصليين، ليصبح مرتعًا لأنواع من القداسة المحلية التي تستمد مشروعيتها من مجرد التأثر بظروف الزمان والمكان وليس من المقتضيات الأصلية للإسلام.

وفي مهاجمتهم لما يعتبرونه ممارسات بدعية، يستفيد السلفيون من فقدان الطقوس البدعية المستمر لمشروعيتها الاجتماعية في ظل الانقراض المتواصل لأشكال الحياة الاجتماعية التي ولدتها لتصبح طقوسا ممارسة بحكم العادة ومفتقدة لغائية معينة، اللهم ما تدره على بعض منظميها من خيرات مادية او رمزية، (نور الدين طوالبي.1988 : 34) أما اختلاطها مع بعض النشاطات الدينية الشرعية، فلا يهدف سوى على ذلك الطقس تبريرا دينيا.

يدرك الدعاة السلفيون ما يعوز الطقوس التقليدية من ضعف نظري، (نور الدين طوالبي.1988 : 37) أي عدم اندراجها في رؤية متجددة تبررها في أعين اتباعها، فقد فقدت الممارسة الدينية التقليدية الكثير من قوتها النظرية. ونتيجة لذلك، ما فتئ أتباعها المعاصرون يدافعون عنها باعتبارها سلوكيات مع تجريدها من أي تأسيس عقدي.

تعي الإيديولوجيا الوهابية جيدا هذا الغموض. ولذلك، فهي تتبنى في مواجهته إستراتيجية هجومية موزعة بين ثلاث مراحل: التركيز على هذا الغموض العقدي قصد بيانه في مرحلة أولى، وضع أتباعه أمام فراغ عقدي مرحلة ثانية، ثم بث المعتقدات السلفية على شكل إجابات متسقة تشبع الحاجة التي يتركها هذا الفراغ.

ومن خلال إدانتها للتعبد بالأولياء، ورفضها للزيارات والمواسم والطرق الصوفية، ومختلف المفاهيم المرتبطة بها، تضيف السلفية عنصرا اجتماعيا على

الطعن في الثقافة التقليدية، فعلاوة على الطعن في الانظمة الرمزية التي تكون المجتمع، تلغي أيضا للثمتلات التي تؤطر المعيش الاجتماعي للناس. لتعيد تشكيلها بما يتوافق مع معتقدها العام، وما ينتج عنه من نظرة حول العالم (أوليفيبه روا، 2003 : 55)

وبغض النظر عن التبرير الديني الذي تستند إليه هذا الهجوم على الطقوس البدعية ، فإن له أثار سوسيولوجية وهي التقليص من قدر العبادات إلى حدودها الدنيا التي تتطلبه التعليم الدينية. ومن ذلك يمكن اعتبار السلفية نزعة عبادية تقشفية وحركة و احتجاج على التطويرات المحدثة في مجال العبادة. فالتعظيم الشرعي للعبادة لا يتطلب لذى السلفية سوى التصديق بما اخبر عنه في الشرع، وطاعته فيما أمر، والابتعاد عما نهى عنه وزجر. أما المغالات في ذلك التعظيم فهو عين البدعة، لأن المطلوب من المكلفين هو الوقوف عند العبادات الواردة في القرآن والسنة وليس الزيادة فيها مقدارها أو ابتداع عبادات جديدة ، لينتهي الأمر بالسلفية على وضع مبدأ عام يلخص منظورها للعبادات وهو :«اقتصاد في سنة خير من اجتهاد في بدعة»(الألباني، رقم 591).

وبشأن بعض العبادات ذات النزعة الزهدية ، فيقع التأكيد على شرعيتها بدون إعطاء الزهد الذي تنطوي عليه قيمة ذاتية كما تفعل الاتجاهات الصوفية، فالإعراض عن الملذات الذي يقتضيه الصيام التطوعي لا يهيء سوى لكسب الخيرات الأخروية، كما أن الانعزال الوقتي الذي تتضمنه بعض العبادات مثل الاعتكاف يعتبر من وسائل التهذيب الشخصي. لذلك تؤكد السلفية ان تطبيق هذه العبادات التطوعية في الحدود الشرعية البحتة، هو الكفيل بإعطائها هذا العبد الديني الشرعي والحيلولة دون أن تكون موضوعا للتأويلات المنحرفة.

وكمثال عن طرق تعامل السلفيين مع بعض العبادات سنركز الحديث على موقفهم من الدعاء والذكر و الصلاة عن النبي. على خلفية أن هذه العبادات من أكثر الممارسات العبادية لا تقنينا ، ذلك أن التعاليم الدينية لا تربطهما بسلوكيات معينة يجب أن تتمظر بها. إذ يمكن أن تؤتي هذه العبادات أكلها حتى مع عدم

انضباط القائم بها بالوجبات الشرعية الأخرى، وحتى مع عدم التفاني في عبادة الله. وهذه الدرجة من المرونة هي التي تجعلها أكثر العبادات تعرضا لتكون ممارسة بدعية بحسب التصور السلفي.

فبداية، وخلافا لطريقتهم المعتادة في إثبات صحة تصوراتهم الدينية، وهي البحث عن المقتضيات النصية التي ترد في المسألة المتحدث بشأنها، يبدأ السلفيون بانتقاد الطرق التي تجرى بها هذه العبادات. فالنسبة للدعاء، ينتقد السلفيون صيغ الدعاء التقليدية ومن أبرزها الدعاء الجماعي، فقد جرى التقليد على قيام واحد من أفراد الجماعة بالدعاء بما يشاء من صيغ الدعاء المأثورة جهرا مع رفع اليدين تضرعا، قبل أن يختم بالصلاة والسلام على الرسول وقراءة الفاتحة، مع مسح الوجه بباطن الكفين تبركا وتفاؤلا. (نشرة الائمة والخطباء. 2005 : 21)

وخلافا لذلك، تعتبر السلفيون إن الدعاء عبادة توقيفية فلا يجوز الزيادة فيها ولا النقص، فهي قربة إلى الله يجب أن تؤدى كما علمها الرسول، والوقوف عند ما ورد عليه من صيغ الدعاء وأشكال تأديته (الدعاء الفردي- الدعاء بالهمس) أفضل تعبير عن محبته، أما الاستدراك عليه سواء بالزيادة أو النقصان فهو من أخطر الأمور كما ورد في ما صح من الحديث .

وبالمثل تنتقد السلفية الذكر الجماعي أو ما يسمى ب " الحضرة" في القاموس الصوفي، على أساس أن التغني بالذكر أمر مبتدع ليس من عمل الرسول أو الصحابة، خصوصا ما يؤدي إليه هذا الطقس من تقديس لشيوخ الطرق وبيعة لهم. في حين أن «..*البيعة لا تكون إلا لإمام المسلمين وخليفتهم بشروطها التي سيذكرها الإمام مالك في النصوص المرفوعة إلى النبي، فلهذا فما يفعله بعض الدجاجلة الصوفية في الاحتيال على الجهال والغافلين من بيعة بالأوراد، فهو عمل شيطاني لا أصل له في الكتاب والسنة..*» (محمد المغراوي. 1991 : 16).

وبالنسبة للصلاة على النبي، تنتقد السلفية في البداية التعلق بالنبي القائم على مجرد التعاطف والذي لا دلالة له في السلوك ولا أثر له في المظهر، فمجرد التغني بحب النبي دعاء أو مدحا او صلاة أو مناداة به في الشدائد والتوائب لا ينهض

معيارا عن سنية الشخص، بل لا بد من الاقتداء به فكرا ومظهرا. وفي العمق، تريد السلفية عبر هذه الانتقاد إلى قطع الطريق عن الممارسات التي من شأنها تقليص مفهوم السنة إلى الحدود التي يعني بها مجرد التعلق العاطفي بالنبي، من دون إحياء لمجمل سنته.

وبالنسبة لصيغ الصلاة على النبي، فتجزم السلفية بعدم شرعية الإتيان بالسيادة عندما يذكر اسم النبي (اللهم صل على سيدنا محمد) لأنها مخالفة لما ورد في السنة، في مخالفة تامة لمن يرى أن ذكر اسم النبي الشريف من غير سيادة مناف للتعظيم الواجب إزاءه، علاوة على ما فيه من إساءة الأدب وقلة الحياء ما لا يخفى على كل ذي نور. (ميثاق الرابطة: 2003)

كما تعارض السلفية بشدة كل أنواع الصلاة عن النبي بغير الصلاة المحمدية (اللهم صل على محمد كما صليت..)، وهي الصيغة التي صلى بها النبي عن نفسه وصلى بها صحابته عنه، واضعين في صف البدعة معظم الصيغ التي تفنن المسلمون في وضعها، والتي تشكل في مجموعها تراثا أدبيا ودينيا غنيا ساهمت تراكمه الطوائف الصوفية على الخصوص.كما يبدع السلفيون كتابة (ص) أو(صلعم) مقرونة باسم النبي باعتبار ذلك ليس صلاة وإنما هي بتر وتشويه للصلاة عليه صلى الله عليه وسلم (الحسين أيت سعيد .1997: 8).

وفي ما يتعلق بصيغ المدح النبوي ، فينتقده السلفية انتقادا شديدا على خلفية أنه كان على الدوام مدخلا للعديد من الأوهام والخرافات المضللة المخلة بالعقيدة الإسلامية خصوصا في باب الصفات.

ولما كانت صيغ المدح والدعاء والذكر تجتمع عادة في نفس المتون، فان الكتب التي تحتويها تشكل مراجع خارجة عن الإسلام بالنسبة للسلفيين، لما فيها من كفر وشرك وإلحاد مما تتقزز منه النفوس السليمة لسخافتها ونتانتها. (الحسين أيت سعيد .1997: 9)

وبغض النظر عن المستندات الدينية للمواقف السلفية تجاه الصيغ التي تؤدى بها هذه العبادات، نلاحظ ان مبنى النقد هو ما تؤدي إليه تلك الصيغ من الزيادة

في قدر العبادات المتطلبة شرعا، مما يقود إلى التعود على تحويل ما هو مستحب إلى واجب وإلى إتباع العرف وتقنينه، وغير ذلك مما تعتبره السلفية مخالفة صريحة للشريعة الأصلية وإخلالا بعقيدة التوحيد.

وبالفعل فقد أثبتت التجربة أن التجديدات الطارئة على طقوس الإسلام يكون في الغالب بتأثير غلو نزعة الورع (Piétisme) عند الزهاد والصوفية، . خاصة في باب الدعاء حيث الزيادة في المقادير الأصلية والتفويج على الأوراد والأحزاب، لذلك فإن الأصل عند السلفية سد الباب بتبديع كل الممارسات العبادية، صلاة كانت او دعاء.. وغيرها من العبادات التي لا تستند على دليل شرعي موثوق.

وفي المغرب، يعد محمد المنتصر الريسوني من ابرز الأعلام المغاربة السلفيين الذين كتبوا في البدع، فلقد واجه الريسوني البدع بمنهجية تتلخص في التركيز على البدعة وذكر مصدرها ما أمكن والتحذير منها، ثم بيان حكم الشرع فيها بتقديم الدليل الصحيح من السنة يفضحها ويرد على ما يؤيدها من نصوص ضعيفة أو موضوعة وذلك بطرق النقد الحديثي المعروفة، وأحيانا كان يؤيد ذلك بأدلة من أصول الفقه دون الخوض في التفصيلات والأحكام الفقهية وتفريعاتها. وعلى أساس هذه الطريقة، ذلك أنتج الريسوني مؤلفات كثيرة نذكر منها، "لا حلق للذكر البدعي في الإسلام" وكتابه" وانهارت الطرقية" وكتابه "مباحث أصولية وحديثية في مواجهة الفكر البدعي"وكتابه "الإسلام والأضرحة"، كما كتب فيها من وجهة نظر فقهية في " حكم الشرع في الصلاة بالمقابر" و "دلالة الخطاب الشرعي في تحريم مصافحة الرجل والمرأة»و«وجوب توفير اللحية في الخطاب الشرعي"و" المسائل" (وهي مجموعة فتاوى في العبادات والمعاملات) و" دراسات فقهية". وكتاب«ما خالفت فيه المالكية السنة».

على أن كتاب "...وكل بدعة ضلالة" (محمد المنتصر الريسوني1998) بأجزائه الثلاثة يظل أهم ما كتبه في موضوع البدع فهو كما يقول: «*مدونة تحتوي مباحث كثيرة عن ظاهرة الابتداع في جميع المجالات، ودراسة عملت على استقصاء لكل المظاهر البدعية التي تهيمن على آفاق حياتنا*» (إسماعيل الخطيب. 2000)

ويلخص الجدول التالي أهم البدع الواردة في هذه الكتب والتي تخص العديد من العبادات. كما يوضح أوجه النقد الموجهة إليها سواء من طرف الريسوني أو من غيره من السلفيين.

الطقوس	انواع البدع	المناط
الصلاة	الجهر بالنية بتحريك اللسان قبل الصلاة- الآذان والإقامة في صلاة العيدين- الصلاة ركعتين في سعي الحجاج عند المروة بعد الطواف- إتحاد قبة أو مشهد ولي أو صخرة المسجد الأقصى كقبلة في الصلوات النافلة- عدم رفع اليدين إلى الكتفين أو إلى شحمة الأذنين مع كل تكبيرة- أداء ركعتين بعد الآذان اللهم إذا كانت تحية للمسجد في صلاة الجمعة- السدل- عدم البسملة والتعود في الصلاة- عدم رفع اليدين بعد الركوع- عدم ترك القدم اليمنى واقفة على الأصابع أثناء أداء التشهد- الاعتقاد بأن كشف الرأس في الصلاة يبطلها- عدم القبض بعد الرفع من الركوع- عدم قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في أول الفاتحة- عدم السبق بالركبتين قبل اليدين عند السجود- عدم التسليم مرتين- الجلوس للدعاء بعد الصلاة- عدم تحية المسجد بدعوى بدء الخطبة- القول بعدم جواز صلاة النوافل قبل صلاة المغرب، وجوب تلاقي أرجل المصلين- الهوي على السجود	عدم الالتزام بالسنة

	باليدين عوض الكعبين- الجماعة للنافلة....	
الجنازة	قراءة ياسين على المحتضر- توجيه الميت نحو القبلة- كشف الوجه وتقبيله والبكاء عليه ثلاثة أيام- لطم الخدود وشق الجيوب- المغالات في الكفن والزيادة على ثلاثة أثواب- وضع المصحف عند رأس المحتضر- إشعال الشمعة أو المصباح في مكان الميت ليلة وفاته إلى وقت الصبح- قراءة القرآن عند الميت مادام في الدار- تقليم اظافر الميت وحلق عانته- وضع القطن في دبره وفمه وأنفه- إخراج الصدقة بعد الدفن مباشرة- إدخال الميت القبر من جهة رأس القبر- تحديد التعزية بثلاثة أيام- زيارة قبر الأبوين كل جمعة- اسئجار من يقرأ القرآن على الميت- قراءة الفاتحة بعد الانتهاء من الاجتماع لتعزية بباب المقابر من المدينة- التوجه إلى درا الميت لأجل لإقامة صف آخر لتلقي التعازي من طرف المقربين على الخصوص... (محمد المنتصر	الاعتماد على ضعيف الحديث- الكراهة- عدم الالتزام بالسنة

	الريسوني2001)	
الذكر	اعتبار الذكر وحده هو السبيل إلى الله تعالى- الذكر الجماعي- الادعاء بأن الذكر بالسماع تتلذ به النفوس وتستريح إليه - الالتزام بأنواع معينة من الأذكار (الورد)...	- الذكر يحتل المرتبة الثالثة في العبادات بعد الصلاة وقراءة القرآن- ادعاء وجود اللذة مردود وهو بمنزلة من يستدل به على اباحة الزنا بما يجد فاعله من اللذة.- إلهاء القلب عن التفكر في عظمة الخالق والقيام بخدمته(محمد المغراوي. 1991 : 258)
الدفن وزيارة المقابر	تزيين القبور وتغطيتها بالرخام بالنقوش و بناء قباب فوقها- إشعال الشمع أو إنشاد الأناشيد أو تلاوة القرآن عليها- قراءة سورة ياسين عند الدفن، تلقين الميت الشهادة عند القبر- قراءة ياسين على المحتضر- توجيه الميت نحو القبلة- كشف الوجه وتقبيله والبكاء عليه ثلاثة أيام- لطم الخدود وشق الجيوب- المغالات في الكفن والزيادة على ثلاث أثواب- وقوف عند وسط الرجل وعند رأس المرأة في حين أن العكس هو الصحيح...	الإخلال بالوحدانية العمل بالضعيف من الحديث- عدم التزام السنة.
الاعتكاف	الادعاء بتهيئة المسلم لتلقي الوحي الذي هو في الواقع إلهام الشياطين...	التمرن على الجوع والسهر والصمت.

الحج	إفراد الإحرام بصلاة خاصة، التعبير عن نية الإحرام بصوت مرتفع- الالتزام بالاغتسال قبل ارتداء الإحرام- الطواف حول مقام إبراهيم أو حول قبور الأنبياء و الأولياء بالحج- الاعتقاد بوجوب الذهاب إلى مساجد منى ومكة والصلاة فيها - الطواف حول قبة آدم المقامة على جبل عرفة- تطلب السفر على مسجد قباء في المدينة على كل الحجاج..	عدم الإلتزام بالسنة
خطبة الجمعة	تثليث الآذان- قراءة حديث الإنصات قبيل خطبة الجمعة- ترك تحية المسجد والإمام على المنبر- قراءة القرآن بمكبرات الصوت قبل الآذان- رفع اليدين عند دعاء الخطيب...	عدم الالتزام بالسنة
الحلف	الحلف بالنبي والمصحف والولي والشرف والطعام...	تقديس اليمين البدعية والشركية
الصيام	صيام أول جمعة من رجب- صيام الخامس عشر من شعبان....	عدم التزام السنة

المراجع:

- مجلة الإشارة: ، السنة الرابعة، يوينو- يوليوز 2003.
- إبراهيم أمونن، **السيادة في حق الرسول الكريم وأوجه موافقتها للسنة** (ميثاق الرابطة: السنة الرابعة، مايو 2003)
- ابن تيمية، **الفتاوى** ، الجزء 11، www.al-eman.com.
- أبو قتادة، **الجهاد والاجتهاد تأملات في المنهج**، منشور في الموقع الإلكتروني: http://www.altaefa.com/box/aljehad1/f.htm
- أحمد بودهان، **التوجه الديني الملتزم وخصوصياته في المغرب**، جريدة ميثاق الرابطة، العدد 967، 7 دجنبر 2001.

- أحمد سلام، **نظرات في منهج الإخوان المسلمين**، (الرياض: دار الكوثر، الطبعة 2، 1993)
.
- إدريس كرم، حكم الإتيان بالسيادة فيما يتكره الإنسان(ميثاق الرابطة: العدد 1037، 10 أكتوبر 2003)
- إسماعيل الخطيب، **محمد المنتصر الريسوني الفقه الاصولي المواجه للبدع**(جريدة النور: العدد 416، السنة 27، نونبر 2000)
- الألباني، **مسايرة الحكام**، تسجيل صوتي ، تسجيلات جمعية الدعة على القرآن والسنة، الشريط رقم 591
- الحسين أيت سعيد ، **دارسة نقدية عن الغناء والمعازف. رد تفصيلي على كتاب " القول المنصف في الغناء والمعازف للأستاذ عبد الباري الزمزمي**(الدار البيضاء ، مطبعى إيباج، 1997)، ص 8.
- أوليفييه روا ، **عولمة الإسلام** ترجمة لارا يوسف (بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2003)
.
- عادل المختار الهواري، **الأصول الاجتماعية التاريخية للظاهرة الدينية: نموذج المسيحية في أوربا.** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990) .
- عبد السلام مسيح فالفوائد الجامعة في عدة مسائل نافعة، ، **فائدة فقهية حول الدعاء عقب الصلاة ومسح الوجه باليد بعده** (نشرة الائمة والخطباء: وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، العدد 11، 2005) . 21
- عبد السلام ناصر آل عبد الكريم، **الحجج القوية على ان وسائل الدعوة توقيفية**، منشور في الموقع الإلكتروني: http://www.burjes.com/burjes_books.php
- عبد الله بن الطاهر، **عيد الفطر** ، خطبة جمعة ، ملقاة بتاريخ 1 شوال 1420هـ.
- للاستزادة ، راجع: محمد ناصر الدين الألباني، **تحذير الساجد من اتخاد القبور مساجد** (بيروت، الكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1393هـ).
- للاستزادة راجع، تقي الدين الألباني، **صفة صلاة النبي**، منشور على الموقع الإلكتروني: http://www.islamway.com/arabic/images/maktaba/books/sifatsalah/fihris.htm
- محمد المتصر الريسوني، **وصية في التزام السنة من الاحتضار على ما بعد الدفن** (جريدة النور 416: السنة 27، نونبر 2001)
- محمد المنتصر الريسوني، **وكل بدعة ضلالة** (تطوان: مطبعة النور، الجزء الثاني، 1998).
- محمد بن الأمين الحسني بوخبزة، **أربعون حديثا في النهي عن البناء على القبور والصلاة عليها** (الرباط: مطبعة طوب بريس، 2001).
- محمد ناصر الدين الألباني، **أحكام الجنائز وبدعها** (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، 1986)

- نور الدين طوالبي، **الدين والطقوس والتغيرات** (بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1988).
- هنري لاووست، أصول **الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع**. ترجمة، محمد عبد العظيم علي (القاهرة: دار الدعوة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ).
- محمد المغراوي، **الأسباب الحقيقية لحرق إحياء علوم الدين بأمر من خليفة المسلمين ابن تاشفين** (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 1991).
- Desroche (Heni), *Les religions de contrebande*. (Paris : Repéres, 1974), p 145.
- Le Bras (Gabriel) : *Etudes de sociologie religieuse*.Tome 1, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes française. (Paris : PUF , 1955).
- Mirad (Ali), *Le réformisme musulman en Algérie , essai d'histoire religieuse et sociale* (Paris: Mouton et Co.1967).
- Parsons (Talkot), *the Structure of social action: A study in social theory with special reference to a group of recent European writes* (Glencoe: Free press,1949), p 435
- Roy (O) , *Le post islamisme. (Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°85-86, 1999), pp.
- Wach (Joakhin), *Siologie de la religion*. (Paris, Payot, 1955).

تجلي الظاهرة الدينية عند نشأة الدول في فلسفة ابن خلدون
الحركة الموحدية نموذجا

د. جمال شعبان

كلية الهندسة، جامعة بجاية

Résumé

Poser le problème du rôle des doctrines religieuses dans la formation et le déclin des États musulmans nous imposent une approche théorique des fondement de l'Etat. Pour cela, la pensée du *'umrân* d'Ibn Khaldûn est remarquable. En effet, dans la *Muqaddima*, il nous expose une conception

théorique complète de l'Etat, ainsi les fondements de sa naissance et les étapes de son évolution.

Cette théorie sera le support d'analyse du *mouvement almohade* qui est apparu au Maghreb au début du 6ème siècle de l'Hégire avec Ibn Toumert, au nom d'une doctrine religieuse (*tawhid*) parvient à réunir sous son autorité l'ensemble du Maghreb et l'Andalousie. Une simple comparaison avec le *mouvement islamiste* actuelle nous permit de saisir les raisons de l'échec de ce dernier dans sa tentative de réformer l'Etat et la société. Ce qui nous amènent en dernier a proposer une doctrine religieuse originale pour une vraie révolution intellectuelle et politique.

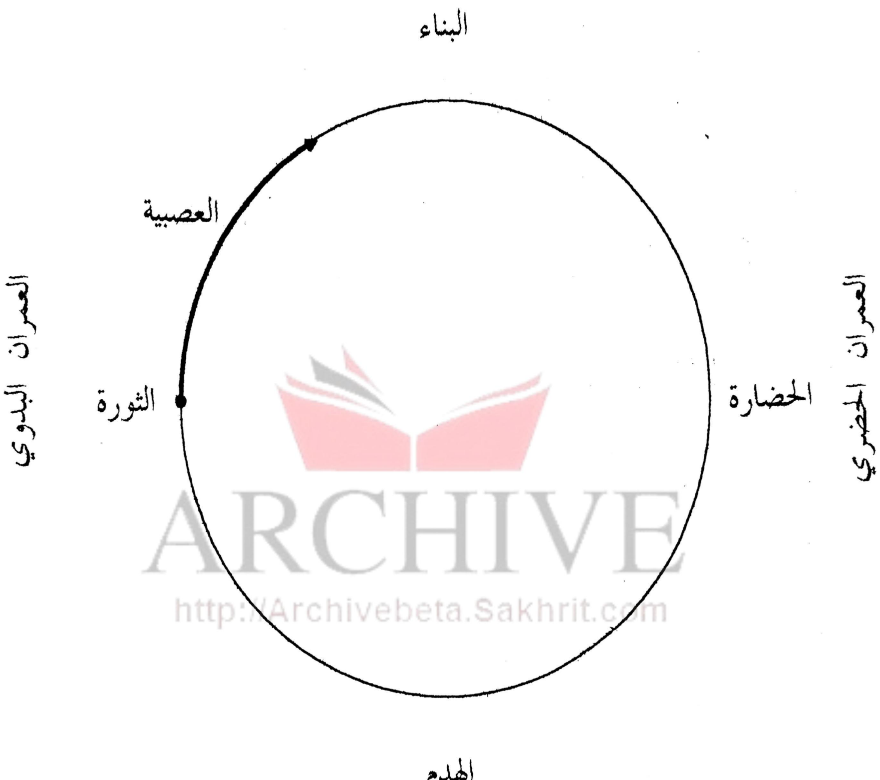
1- حركة الدولة عند ابن خلدون

إن الأحداث التاريخية في تطورها تخضع لحتمية تاريخية و قوانين ثابتة. البحث عن هذه القوانين الكلية و سنن التطور هو موضوع "علم العمران" الذي وضع أسسه ابن خلدون. ولفهم فكر ابن خلدون يتطلب منا طرح إشكالية "المعرفة" عنده. فهي تتجلى بكونها "ساكنة" و"عمودية"، ساكنة لأنها في اتحاد مع الأصل والنموذج الأزلي، و عمودية لأنها تربط الأدنى بالأعلى و المحدث بالقديم، يقول : "الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها و أسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم" (ابن خلدون،ع.2000:441). إن هذه النظرة الموحد للكون بنيت على الإلهام و الوحي، توحد المادي و الروحي في وعي كلي للوجود، يقول: "إن كل ما سواك إذا نظرته و تأمّلته رأيت بينك و بينه اتحادا في البداية، يشهد لك به اتحادكما في الكون" (ابن خلدون،ع.2000:395). إن الحركة الكلية لفلسفة ابن خلدون هي ما يسميها "عمران العالم" (ابن خلدون،ع.2000:40) ، فهو الأصل و النموذج الأزلي و الحركة الساكنة للتاريخ. فعمران العالم هو "الفيض الكوني" و يتجسد في مسرح الأحداث في "تاريخ العالم"، و هذا الأخير يتجلى عبر الزمان و المكان على شكل وحدات للشعوب هي "الدول".

فعلم العمران يقول العلامة: "يعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام و الأجيال و ما بعدك" (ابن خلدون،ع.2000:13). إن علم العمران يفسر ظواهر المجتمع البشري الذي تنظمه الدولة في الماضي و الحاضر و المستقبل. فلا وجود لمجتمع بدون سلطة لان تحقيق مطالبه الأساسية لا يتم إلا بوجود وازع أي حاكم. ومن ثم يقول: "إن الدولة والملك للعمران، بمثابة الصورة للمادة، و هو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها... فالدولة دون العمران لا تتصور و العمران دون الدولة والملك متعذّر، بما في طباع

البشر من العدوان" (ابن خلدون، ع.349:2000). إن دراسة التاريخ هي دراسة الدولة التي تهيكل المجتمع، و هي تخضع في نشأتها و تطورها إلى مجموعة من القوانين والسنن و إلى حتمية تاريخية تستمد أصلها من حركة حتمية كونية. يقول الإمام علي: "صواب الرأي بالدولة يقبل بإقبالها و يذهب بذهابها" (عبده، م. ب ت:79). فللدولة في حركتها إقبال و إدبار، و بمعنى آخر، مرحلة البناء و مرحلة الهدم (انظر الشكل).

الشكل: حركة الدولة التاريخية



أ- **مرحلة البناء**: يبدأ أول طور من أطوار الدولة مع البداوة (ابن خلدون، ع.160:2000)، أو بمفهوم أوسع في "العمران البدوي". و ظاهرة البداوة يعرفها بأنها الانتحال للمعاش الطبيعي المستند أساسا إلى سد الحاجات الضرورية عن طريق الرعي و الفلاحة (ابن خلدون، ع.114:2000). إن أهل البدو أقرب إلى الخير نظرا لصفاء فطرتهم (ابن خلدون، ع.116:2000)، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم

إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد. والرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية (ابن خلدون، ع.2000:124).

إذن فالمحرك الأساسي و القوة الحقيقية لبناء الدولة هي "العصبية"، كيف نعرفها؟ إنها قوة طبيعية مصدرها صلة الدم أو الرحم، ثم الولاء و الحلف (ابن خلدون، ع.2000:122)، و هي في بادئ الأمر لا يعي مفهومها الفرد البشري و إنما يسلك سلوكا يعززها و لا يمكنه معاكستها، فهي تبدو كأنها شيء تلقائي. إنها رابطة اجتماعية سيكولوجية، شعورية و لا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة(الجابري، م.2001:168). إن هذه الروح الجماعية التلقائية تكون في أوج نشاطها في بداية الحركة التاريخية للدولة، أي في مرحلة "الثورة"، وغايتها هي الارتقاء إلى الملك. أهمية العصبية في نظام ابن خلدون تجعله يقدمها على الدعوة الدينية نفسها، فيقول: "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" (ابن خلدون، ع.2000:148).

إن قوة العصبية تتطور بتطور المجتمع، فإذا استقرت الدولة و تمهدت قد تستغني عن هذه العصبية (ابن خلدون، ع.2000:143). فترة العصبية هي فترة الالتحام و التقشف و التفاني و التضحية. و لما كانت طبيعة المجتمع و التاريخ يقتضيان التطور فإن العصبية تنحل شيئا فشيئا، و انحلالها إنما هو دليل على فنائها و فناء الدولة نفسها، فللدولة أعمار طبيعية كالأشخاص (ابن خلدون، ع.2000:158). وأثناء عمر الدولة فإنها تنتقل في أطوار مختلفة و حالات متجددة، و يكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر (ابن خلدون، ع.2000:163).

ب- **مرحلة الهدم**: فإذا كان ميلاد مجتمع الدولة بقوة العصبية في العمران البدوي فإن غايته و هدفه المنشود و المحتوم هو الوصول إلى "العمران الحضري" الذي تجسده "الحضارة" (ابن خلدون، ع.2000:160). والتي يعرفها بأنها التفنن في الترف و إحكام الصنائع المستعملة في المطابخ و الملابس و المباني و الفرش و الآنية والفنون و العلوم. إنها حالة استقرار الملك المناقضة للبداوة. يعيب على مرحلة الحضارة بأنها تفسد أهلها في ذاتهم، بل "الأخلاق الحاصلة من الحضارة و الترف هي عين الفساد" (ابن خلدون، ع.2000:346). فساد الإنسان في ذاته و أخلاقه ودينه، وينتج عن ذلك فساد المجتمع وانحلال مؤسسات الدولة، فتحصل فيها طبيعة الهرم

المؤذن بالزوال. وبذلك يعود المجتمع في رحلته التاريخية إلى نقطة الانطلاق. هذه المرحلة أسرع من سابقتها لأن: "الهدم أيسر من البناء بكثير؛ لأن الهدم رجوع إلى الأصل الذي هو العدم، و البناء على خلاف الأصل" (ابن خلدون، ع.2000: 320). إن حركة الدولة عند ابن خلدون تخضع إلى نظام حتمي و دقيق لا يختلف عن النظام والقوانين التي تحكم أعمار الأفراد و الحيوانات.

فالدولة هي وحدة روحية لمجتمع يطمح للتحرر و البناء في مرحلة تاريخية معينة، و قوة العصبية التي توحد مؤسسي الدولة في بدايتها، تأخذ جذورها من "المشيئة الإلهية". و الخلق السياسي لأهل العصبية - النخبة - قد حصل لديهم واستحقوا به أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، لأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم، و أن الله تأذن لهم بالملك و ساقه إليهم (ابن خلدون، ع.2000: 134). و إذا تأذن الله بانقراض الملك و الدولة من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات و انتحال الرذائل، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة، و لا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم. بما أن المجتمع البشري مستمر في رحلته التاريخية فإن في كل مرة و في آخر كل دورة تاريخية تنبعث الشعلة من جديد و يتجدد الأمل في الحياة بفعل عصبية ونخبة جديدة، تطمح هي الأخرى لكتابة التاريخ و بناء حضارة، فحركة التاريخ هي حركة "دائرية" متجددة. انظر كتابنا حول فكر ابن خلدون (شعبان، ج:2003)

2- الحركة الموحدية

2- 1: حالة بلاد المغرب في بداية القرن 6هـ / 12م

أدى استبداد قادة المرابطين إلى إرهاق جموع الشعب بالضرائب و الاضطهاد، فظهرت في البلاد مناكر كثيرة (المراكشي، و.1978: 260)، وأفترق شملهم، بادعاء كل واحد منهم أحقيته بالإمارة، الأمر الذي فتح الباب للنساء للتدخل في شؤون الدولة و السياسة، فاضطربت أحوال الناس و قل أمنهم وزاد خوفهم (المراكشي، و.1978: 261). أما المظاهر الاجتماعية فنجد أكثرها ظاهرة الاختلاط بين الجنسين في الحفلات العامة و الأعياد، و انتشار ظاهرة تعاطي الخمر و اللهو (البيذق، 1928: 52- 60- 64- 65). وبالنسبة إلى المظاهر الدينية نلاحظ سطحية في فهم النصوص الدينية و القواعد الشرعية عند الفقهاء

(البيذق.1928:51)، وجهلهم بأصول الدين و لجوؤهم إلى مماراة الحكام من اجل مصالح دنيوية (البيذق.1928:68).

كان بلاد المغرب إذا غارقا في التقليد و الجهل بأصول الحوار و المناظرة، وفي جانبها الفقهي كان تاءها داخل الفروع حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله (المراكشي، و.1978:255)، وفي جانبها العقدي بقيت المنطقة على هامش ذلك الجهد الفكري و الحوار العقلي الذي ينتجه "علم الكلام"، بل اتهم كل من اشتغل بهذا المبحث بالكفر و الزندقة (النجار، ع :1983:56). فالحالة العامة للمجتمع المغاربي السياسية و الفكرية و الاجتماعية كانت في حاجة ماسة إلى التغيير، باعثة على الثورة. ولم يلبث ابن تومرت أن شخصها ووجه نقده الشديد إليها. فبعد عودته من المشرق، "بحرا متفجرا من العلم، وشهابا واريا من الدين" (ابن خلدون، ع.1981:466)، طمحت نفسه إلى إقامة دولة تعيد للإسلام مجده.

2- 2: شخصية ابن تومرت و رحلته

الراجح أن مولده كان في سنة 475هـ / 1082م، و ينحدر من قبيلة هرغة إحدى بطون قبيلة مصمودة الكبرى. و ينتسب إلى أسرة ذات دين و حسب و نسب، وشب قارئا محبا للعلم، و كان يسمى أسافو، و معناه الضياء لكثرة ما كان يسرج من القناديل بالمساجد لملازمتها (ابن خلدون، ع.1981:465). خرج من قبيلته رغبة في طلب العلم و هو ابن 26 سنة على الأرجح. وكانت محطة رحلته الأولى الأندلس، و هذا ما جعل بعض الباحثين يذهبون إلى القول بتأثره بمنهج المذهب الظاهري الذي نشره ابن حزم و الذي كان ثورة على علم الفروع (النجار، ع :1983:67). و من الأندلس أنتقل إلى الإسكندرية بمصر حيث اخذ عن أبي بكر الطرطوشي، الذي كان ثائرا على البدع (ابن قطان، ع.1964:38). و توالت المحطات: مكة و المدينة و دمشق وبغداد التي كانت مراكزها العلمية تزخر بالتيارات الفكرية و الفرق المذهبية. و يبدو أن هذه الرحلة كان لها الأثر الأعمق في تكوين رؤية ابن تومرت إلى نفسه و إلى الكون، فقد ظل بالمشرق زهاء عشر سنوات. و قد أفاد من هذه الدراسة علما غزيرا في العلوم الدينية و اللسانية و العقلية. و اطلع بطريقة جيدة على أحوال الأمة، فكانت فكرة الثورة نتيجة طبيعية لهذه الرحلة. وعاد إلى بلاد المغرب و هو في 36 سنة من العمر مكتمل الرجولة و التكوين العلمي.

كانت حياة ابن تومرت بسيطة ، و كان تقشفه قدوة لأنصاره فنال التقدير والاحترام لديهم. وقد وصف ابن أبي زرع شخصيته التي امتزج فيها العلم بالقسوة قائلا : "و كان، مع ذلك، عالما فقيها ، راويا لحديث النبي صلى الله عليه وسلم ، حافظا له ، عارفا بالأصول، عالما في علم الاعتقاد و الجدل، فصيح اللسان، مقداما على الأمور العظام، سفاكا للدماء، غير متورع فيها ، و لا متوقف عنها" (ابن تومرت، م.1903:50).

2- 3: التنظيم السياسي

اعتقد ابن تومرت أن فساد أحوال الأمة ، كان بسبب تولي حكام جاهلين بحقائق العقيدة و الشريعة قيادة الأمة (ابن تومرت، م.1985:238). فعندما اقتنع أن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، ما لم يكن مدعوما بقوة الدولة، لا يعيد إلى الإسلام صفاءه، و لا إلى الأمة وحدتها، راح ينظم صفوفه لإنجاز هذه المهمة، فبنى رابطة للعبادة في بلده الأصلي (ابن خلدون، ع.1981:469). واستمرت مرحلة التأسيس ثلاث سنوات، كان يدرس فيها العلم، و يثقف اتباعه مبادئه في الدين والسياسة و نظم الحكم و الاجتماع، و تمت بيعته إماما معصوما ، و قصد الناس إليه من كل مكان يبايعونه. "و كان لا يراه أحد و لا يسمع به، إلا اشرب حبه، رضي الله عنه، وضع الله تعالى عليه، و ألبسه رداءه" (ابن قطان، ع.1964:22).

فأخذ في إنشاء المؤسسات و المجالس، و أحاط نفسه بقيادة تتكون من عشرة أنفار تسمي الجماعة أو العشرة، و نظم أنصاره "طبقات" في نظام لم تسبق إليه دولة. و هذه الطبقات هو تنظيم سياسي و يمكن أن نطلق عليها اسم المجالس والهيئات في مصطلحاتنا المعاصرة. و أهم هذه الطبقات: أهل دار المهدي، وأهل الجماعة أو العشرة، و أهل الخمسين، و أهل السبعين، و الطلبة و الحفاظ، و أهل القبائل. و في هذا التنظيم الهرمي حدد العلاقة بين هذه الطبقات تحديدا دقيقا لا يتعداها إلى غيرها لا في السفر و لا في الحضر (ابن قطان، ع.1964:29)، فمنهم للتفاوض و المشورة ومنهم لحمل العلم و التلقي و أخرى لمدافعة العدو (ابن الخطيب، ل.1929:57). إذن كان هناك نظام سياسي دقيق متعدد الأجهزة، و كل جهاز يختص بوظيفة محددة، و هذا ما يفسر لنا استمرار حركة الموحدين زهاء قرن ونصف و تمكنها من توحيد بلاد المغرب.

2- 4: آراء ابن تومرت الكلامية

منطلق عقيدة ابن تومرت التوحيد، حدد معناه قائلا: "التوحيد هو إثبات الواحد و نفي ما سواه من إله، أو شريك، أو ولي، أو طاغوت" (ابن تومرت، م.1985: 217). و يقرر: "إن التوحيد هو أساس الدين الذي بني عليه" (ابن تومرت، م.1985: 267)، و لكن كيف السبيل إلى إثبات وحدانية الله؟

أولا العقل، إذ يقول: "بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه و تعالى، بشهادة واسطة أفعاله من وجه افتقار الخلق إلى الخالق" (ابن تومرت، م.1985: 272). فمنطلق التوحيد النظر العقلي، و لا يكون ذلك بأي عقل، إنه العقل الذي يعتمد على الحساب، يقول في ذلك: "فالحساب أصل كبير في الدين و أما الدنيا فيه تصح جميع المعاملات" (ابن تومرت، م.1928: 194). ويصف ابن قطان المهارة العقلية لابن تومرت بقوله: "يستحق أن يكون ملك الناس أجمع بالواجب و الاستدلال، إذ عنده صناعة الملك و تدبير المدن قولا و فعلا، لا يفوته شيء من ذلك أصلا" (ابن قطان، ع.1964: 55). فبمفهومنا الحالي يكون ابن تومرت حتما من خريجي كلية الهندسة.

ثانيا الخلق، إذ الخلق شهادة على الخالق، و الخلق يحتاج إلى الخالق، والفعل إلى الفاعل، ولا فعل يحدث من تلقاء نفسه (ابن تومرت، م.1985: 215). و ثالثا نفي التجسيم والتشبيه عنه تعالى: "إذ لا يشبه الشيء إلا ما كان من جنسه، والخالق سبحانه يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات" (ابن تومرت، م.1985: 216). وينتج عن ذلك التسليم بوجود الخالق المطلق، الذي هو: "الأول من غير بداية و الآخر من غير نهاية، و الظاهر من غير تحديد، و الباطن من غير تخصيص، موجود على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف" (ابن تومرت، م.1985: 217). و من تنزيه الخالق و إطلاق وجوده نفي الغيرية عنه، فيقول: "فإذا علم وجوده على الإطلاق علم أنه ليس معه غيره في ملكه، إذ لو كان معه غيره لوجب تقيده بحدود المحدثات....فعلم بهذا أنه واحد ليس معه ثان في ملكه" (ابن تومرت، م.1985: 218). ويسلم ابن تومرت بأسبقية القضاء و القدر الإلهيين عن كل موجود إذ يقول: "فكل ما ظهر وجوده بعد عدمه من أصناف الخلائق في ملك الباري سبحانه، سبق به قضاؤه و قدره" (ابن تومرت، م.1985: 220)، فالقضاء و القدر واجب التسليم بهما، "فكل ما سبق به قضاؤه و جب ظهوره، ....لا تبديل في المقدور و لا تحويل في المحتوم" (ابن تومرت، م.1985: 219).

يمكن أن نقول بأن طريق التوحيد عند ابن تومرت منطلقه العقل الرياضي الذي ينظر في الخلق و آيات الكون ليرتقي إلى تنزيه الخالق و إطلاق وجوده و نفي الغيرية عنه، فهو أحد في ملكه، ليس له شريك ولا موجود سواه. فالعلم بالتوحيد هو طور "وراء العقل" لأنه تعالى: "لا يتخصص في الذهن، و لا يتمثل في العين، ولا يتصور في الوهم، و لا يتكيف في العقل" (ابن تومرت، م.1985:226).

لأهمية التوحيد عند ابن تومرت فقد تمت بيعته عليه (ابن خلدون،ع.1981:469). و لكي يتيسر على عامة الناس لخص لهم هذه العقيدة في رسالة قصيرة سماها "المرشدة" باللسان البربري (ابن خلدون،ع.1981:469). فابن تومرت كان صاحب ثورة فكرية قبل أن يكون صاحب ثورة سياسية (الجابري، م.1980:232)، فالتوحيد عنده كان سلاح لمعرفة الله حق معرفته، و سلوك عملي لعبادته، و سبيل إلى وحدة الأمة. فبعقيدة تجمع بين "العلم" و "السياسة" و بتنظيم سياسي و عسكري محكم، أسس الدولة الموحدية، التي كانت من أعظم الدول التي عرفها بلاد المغرب الإسلامي.

3: الحركة الإسلامية المعاصرة

إنها حركة أهل الحضر و لا تنطلق من البادية و الرباط، قال مالك بن نبي في ذلك: "رجل المدينة هو دائما في منتصف الطريق، و في منتصف الفكرة، لا يعرف كيف يصل إلى هدف. إذ هو ليس نقطة الانطلاق في التاريخ كرجل فطرة، و لا نقطة الانتهاء كرجل حضارة" (بن نبي، م.1961:105). حركة لا تنطلق من العقل الرياضي، فقد بنيت أساسا على العاطفة الدينية، وهي تعارض الاجتهاد والتجديد، رغم أن صاحب الشريعة :"مداركه أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها و محيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية" (ابن خلدون،ع.2000:481). إنها لا تثبت ما سماه ابن تومرت "استمرار العمل"، يعتبر أنصارها التاريخ منذ معاوية الأموي إلى يومنا هذا "جاهلية".

الحركة الإسلامية لا تعتمد على أساس نظري واضح يمكن قيام التغيير وفقا له، بحيث لا تملك، ولم تؤسس فلسفة اجتماعية سياسية مستقلة و قابلة للتطور والتجديد (حنفي،ح.1980:52). تفتقد و تجهل سنن التغيير و الاجتماع، وهي عاجزة عن صياغة فكرها بطريقة عقلية و عملية، و ذلك بوضع برنامج شامل تتحقق فيه و تعتبر دليلا ثوريا (حنفي،ح.1980:39). هي حركة تفتقد إلى التنظيم و

التخطيط ووضوح الغاية والوسيلة، سرية في المنشأ و النشاط و الأهداف رغم أن دين الله كما قال علي بن حزم: "ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه" (ابن حزم، ع. 116:1347). حركة لا تنطلق من تغيير الذات وبناء الإنسان، و إنما تقوم باستغلال حماس الشباب بغرض الخروج عن السلطان والدولة، فهي في الأساس كما قال المفكر رشيد رضا حركة لا تنطلق من التوحيد.

في الجزائر في بداية التسعينات من القرن الماضي فتحت الحركة الإسلامية باب الفتنة، فأصبحت مأوى لكل الانتهازيين و المجرمين الخارجين على الدولة وعن المجتمع. فأباحت سفك الدماء و التعدي على أعراض الناس بالباطل. وفي السنوات الأخيرة و بعد ما كشف أمرها و ظهر إفلاسها الفكري و السياسي وتراجع شعبيتها أصبحت تتقرب من "صاحب الدولة" طمعا في المناصب و المكاسب. هي حركة ينطبق عليها مصطلح "منتحلي العبادة" لابن خلدون، يقول في ذلك: "فإن كثير من المنتحلين للعبادة و سلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر و النهي عنه، و الأمر بالمعروف رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم و المتشبثون بهم من الغوغاء و الدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك.... وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم و عجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية.... ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتن، وتسوء عاقبة أمرهم" (ابن خلدون، ع. 149:2000).

الحركة الإسلامية ليست مستقلة فكريا و ليست قائمة بذاتها، و بمقارنة بسيطة مع الحركة الموحدية و نتيجة التباين الكلي بينهما في المنطلقات الفكرية والعملية، يمكننا أن نستنتج أن ما يسمى اليوم الحركة الإسلامية في الجزائر لا يمكن لها أن تعي تحديات العصر، ولا تجسيد طموح الجماهير، و بناء دولة تعيد للأمة مجدها.

4: من اجل ثورة فكرية و سياسية جديدة

في الجزائر اليوم، الدولة التي انبثقت من ثورة التحرير أنهت دورتها التاريخية، فهي مصابة بالهرم، هرم في الوعي و المفاهيم، هرم في الهياكل

والقوانين و التسيير. يقول العلامة في مثل هذه المرحلة التاريخية: "وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة و إصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، و يحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة و غفلتهم؛ و ليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة ... فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس، فإذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة؛ فتتذرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر" (ابن خلدون، ع.2000:268). هذا يعني أن اليوم ليست "الإصلاحات"، إصلاح القوانين، ولا "المال" يستطيع أن يعيد للدولة شبابها. فالمرض أعمق، إنه في "الإنسان" قبل كل شيء الذي فقد روح الثورة و وعيها. فالدولة الوطنية المنبثقة من ثورة نوفمبر 1954 تعيش آخر أطوارها، لأنها لا تستطيع اليوم تحمل الرسالة و تجسيد طموح الأمة.

يوجد في الجزائر اليوم أزمة و فراغ فكري و مفاهيمي و مشكلة وعي بالمرحلة التاريخية، يقول بن نبي : "فعندما يجد المجتمع نفسه أمام محنة حاسمة من محن تاريخه لا يستطيع التفوق عليها بواسطة العمل الذي يتم تصوره ضمن المعايير المعتادة، فإنه يكون مرغما آنئذ على قلب هذه المعايير، و على إعطاء العمل تعريفا ثوريا" (بن نبي، م.1991:105). فالمشكلة التي توضع اليوم أمام شعبنا وأمام النخبة، إنما تتمثل في تجديد العهد من جديد بإقامة الوحدة المعنوية للأمة، فنحن في حاجة اليوم إلى "عصبية" و نخبة سياسية جديدة.

المطلوب منا اليوم ليس تطبيق نماذج خارجية باسم "الديمقراطية" و "العولمة"، و إنما علينا بلورة فلسفة دورة تاريخية جديدة تؤسس على الوعي بحركة التاريخ وفهم قوانين وسنن الاجتماع، فلسفة ترتقي إلى "البعد الكوني للتاريخ". وبذلك نضمن لأنفسنا استمرار قيم ثورة التحرير و رسالتها من جهة، و تجديد الدولة وفق تحديات المرحلة التاريخية الراهنة. فنحن حينما نجدد فكرنا الثوري انطلاقا من فلسفة "التوحيد"، فإننا سنكون قد حققنا بذلك لأنفسنا مكانا كريما في هذا العالم الجديد.

فلا بد من الانتقال من الفوضى و التبعية في الفكر و المفاهيم إلى مرحلة تنطلق من نظرية كلية للإنسان و الحضارة تنبثق من واقع و تاريخ و فلسفة الأمة وتضع معالم لرسالة ثورية مستقبلية. فيتطلب منا أولا إحياء "علم الكلام" للدفاع

عن عقائد الأمة بالأدلة العقلية، فمشكلتنا اليوم هي مشكلة "الشيوخ" قبل "الحكام"، لأن السياسة في دار الإسلام : "هي شرع ينزل على الأسرار من خلف حجاب العقل ينزل به رسول الفكر عن إرادة المشيئة" (ابن عربي، م.1991:9). فاليوم وأمام بما يعرف "بالمحافظين الجدد" نحن في حاجة إلى "موحدين جدد". قال أحد الشعراء عند انقراض دولة الموحدين (مؤلف مجهول. د ت:128):

لهفي عليهم بعدهم بمثالهم ... بالله قل لي في الورى هل يخلف

من ذا يجيب مناديا لوسيلة ... أم من يجير من الزمان و ينصف

مراجع البحث

- ابن تومرت، محمد. (1985). اعز ما يطلب. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب
- ابن تومرت، محمد.. (1903). اعز ما يطلب. الجزائر: طبعة فونتانا
- ابن حزم، علي. (1347 هجرية). الفصل في الملل و الأهواء و النحل. القاهرة
- ابن الخطيب، لسان الدين. (1929). رقم الحلل في نظم الدول. تونس: طبعة التقدم الإسلامية
- ابن خلدون، عبد الرحمان. (2000). المقدمة. بيروت: المكتبة العصرية
- ابن خلدون، عبد الرحمان. (1981). كتاب العبر. بيروت: دار الكتاب اللبناني
- ابن قطان، علي بن محمد الفاسي. (1964). نظم الجمان في أخبار الزمان، الرباط: جامعة محمد الخامس
- الإدريسي، علي.(1991). الإمامة عند ابن تومرت. الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية
- بن عربي، محي الدين. (1991). مجموعة الرسائل الإلهية. بيروت: مؤسسة الموارد الثقافية
- بن نبي، مالك. (1991). القضايا الكبرى. الجزائر: دار الفكر
- بن نبي، مالك.. (1961). شروط النهضة. القاهرة: مكتبة دار العروبة
- البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي. (1928). كتاب اخبار المهدي ابن تومرت. باريس: طبعة بولس
- الجابري، محمد عابد.(1980). نحن و التراث، ط1، بيروت: دار الطليعة، الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي
- الجابري، محمد عابد.. (2001). العصبية و الدولة، ط7، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية
- حنفي، حسن. (1980). التراث و التجديد، ط1، تونس: مكتبة الجديد
- سعد زغلول، عبد الحميد. (2000). تاريخ المغرب العربي ج5 الموحدون. الإسكندرية: منشأة المعارف
- شعبان، جمال. (2003). نظرية العمران عند ابن خلدون. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، باللغة الفرنسية
- عبده، محمد. (د ت). شرح نهج البلاغة. بيروت: دار الفكر

- علي علام، عبد الله. (1971). الدولة الموحدية بالمغرب. مصر: دار المعارف
- مؤلف مجهول.(د ت) ، الحلل الموشية في الأخبار المراكشية. تونس: مطبعة التقدم
- المراكشي، ابن عذاري. (1983). البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب، ط3، بيروت: دار الثقافة
- المراكشي، عبد الواحد. (1978). المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط7. الدار البيضاء: دار الكتاب
- النجار، عبد المجيد. (1983). المهدي بن تومرت. بيروت: دار المغرب الاسلامي

الديانة المسيحية وتطورها في غرب موريطانيا القيصرية
خلال القرنين الرابع والخامس ميلاديين

أ/ مضوي خالدية،
قسم التاريخ،

المركز الجامعي، معسكر.

Résumé

Le premier document relatif au christianisme africain ne remonte pas plus haut que l'année 180 de Notre ère : Ce sont les actes des martyres scillitains-du nom de leur cité Scilli, une petite bourgade , probablement située sur le haut cours de la Medjerda- daté du 17 juillet 180 .

Il n'est en fait pas de texte qui nous renseigne sur les origines des africaines. On peut pensez, que Rome a eu une large part dans l'organisation du christianisme africain et d'abord à Carthage .Mais on constate aussi que les relations maritime avec l'orient très tôt christianisé ont pu jouer le rôle de vecteur .Il est aussi probable que la nouvelle religion a beaucoup bénéficié de l'implantation des communautés juives avant le compter parmi ses ennemi les plus résolus.

Au début du III siècle Tertullianus affirmait ,que l'évangile avait pénétré chez les maures. cependant pour la partie occidentale de la Maurétanie césarienne –pour l'Oranie actuelle-,il faut arrivée au début du IV siècle pour trouver des traces certaines du christianisme , sur une série d'épitaphes d'Altava (l'est de Tlemcen), dont la plus ancienne est daté de 302 (CILVIII 9862) ,le martyr Ianuarius fut donc victime de la persécution entreprise par l'empreur Déocletien .

Gsell(St) ,observe, d'après les inscriptions et les ruines ainsi que procès –verbaux des conférences de Carthage du V siècle (411,484), que le christianisme suivi en Oranie la pénétration de la civilisation romaine ,là ou en faisait quelque peu usage du latin.

1- ظهور المسيحية بشمال إفريقيا :

تعددت واختلفت الآراء حول تاريخ بداية ظهور المسيحية وانتشارها بشمال إفريقيا ، بحيث يرجعها البعض إلى القرن الأول ميلادي إلى عهد الحواريين، ويؤرخ لها البعض الأخر بالقرن الثاني ميلادي وعلى رأسهم ميناج (Mesnage, J.P,1914,44) مدعما رأيه بنص أورده المؤرخ ابن خلدون في كتابه " تاريخ العبر" إذ يقول فيه " وعند علماء النصارى أن الذي بعث من الحوريين إلى روما بطرس و معه بولس، .... وإلى أرض إفريقيا فيلبس...... وإلى أرض برقة والبربر يشمعون القناني" (إبن خلدون،ع، 1966: 294)، والذي يرى فيه دليلا واضحا يشير إلى نجاح المبشرين المذكورين في جمع أتباع حولهما ساهموا في نشر المسحية في المنطقة، إلا أنه لا يمكن الأخذ بهذا الرأي لعدم توفر نص صريح يؤكد ذلك، بحيث يتضح من قول

ابن خلدون اكتفائه بذكر الحواريين الذين وصلا إلى المنطقة دون الإشارة إلى الدور الذي قاما به في هذا المجال هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كتاب ميناج ظهر في فترة نشطت فيها الحركة التبشيرية التي كانت تسعى إلى نشر المسيحية بين الجزائريين، و لهذا لا يستبعد أن يكون ظهوره قصد خدمة حركة التبشير (منصوري،خ، 1986، 62).

يستند أصحا ب الرأي الثاني الذين يرجعون انتشار هذا الدين بشمال إفريقيا إلى القرن الثاني سواء إلى منتصفه مثلما ذهب إليه بريصون (Brisson,J.P,1948,35) ، أو إلى فترة أسبق كما يرى برثيي (Berthier,A,1951,92) ، على نص أول محاكمة والتي يعود تاريخها إلى 17 جويلية 180م، حيث أصدر البرو قنصل فيجيليوس ساتورنينوس (Vijellius Saturninus) في فترة حكم الإمبراطور كومودوس Commodus (176-192) حكما بالإعدام على اثنى عشر مسحيا في قرية سكليوم التي يعتقد أنها تقع قريبا من قرطاجة (Lancel,S,1984,1940).

يتضح مما سبق ذكره بأن الغموض ظل يلف انتشار المسحية في شمال إفريقيا خلال القرنين الأول والثاني ميلادي مما دفع بالبعض إلى وصف تاريخه بالصفحة البيضاء في تاريخ التنصر (Aube,B,1881,199). وكانت الطرق التي سلكتها المسيحية في الانتشار محل نقاش بين المختصين في الدراسات المسيحية، توصلوا من خلاله إلى أن ذلك مر بمرحلتين، الأولى تعرف فيها السكان علي هذا الدين عن طريق علاقاتهم التجارية بالمشرق ثم بروما، وكانت قرطاجة وسوسة وشرشال من أولى المدن التي تلقت الدعوة الجديدة التي نقلها إليها التجار القادمين من الساحل الفينيقي خاصة من بيت المقدس (Mesnage, P, 1914, 25) والإسكندرية (Poulet, D.Ch, 1932, 96)، أما المرحلة الثانية فتولت فيها الكنيسة الرومانية مهمة التبشير. ويجمع المؤرخون على أن التجمعات اليهودية كانت من أول من تعرف على المسيحية بهذه المنطقة وأن معابدها كانت من ضمن المراكز التي ساهمت في نشر هذا الدين غير أن اليهود ما لبثوا أن اختلفوا مع المسيحيين (Tertulianus,9).

2. ظهورها في غرب موريطانيا القيصرية(الغرب الجزائري) :

يرجع ظهور المسيحية في غرب موريطانيا القيصرية (شملت هذه المنطقة الأراضي الممتدة من الوادي الكبير شرقا إلى وادي ملوية غربا، وفي حوالي سنة 298م فصل عنه قسمها الشرقي مكونا موريطانيا السطيفية بحيث لم تتجاوز حدودها مصب وادي شلف) إلي بداية القرن الرابع ميلادي وفق ما تفيدنا به نقيشة جنزية (Willmans , C ; Mommsen, TH, 1881, CILVIII, 9862) مؤرخة في سنة 302م اكتشفت بأولاد ميمون (Altava)، تشير إلي مقتل إيا نياريوس (Ianuarius) أثناء حملة الاضطهاد التي باشرتها السلطة الرومانية في المدينة ضد معتنقي هذه الديانة بأمر من الإمبراطور دقلديانوس (Deocletianus).

لكن ينبغي الإشارة إلى أن دخول المسيحية في هذه المنطقة مسرح الأحداث في سنة 302 م لا يعني أن غرب موريطانيا القيصرية لم يعرف المسيحية قبل هذا التاريخ، إذ أن ارتفاع عدد المسيحيين دليل على وصوله في فترة أسبق ومن المحتمل منذ نهاية القرن الثالث ميلادي (Déjardins, V, 1947; Courtot, P1984, 546)، كما أن السلطة لم تضطهد المسيحيين إلا بعد أن أصبحت هذه الأخيرة تشكل قوة تهدد الجهاز السياسي وبالدرجة الأولى عبادة الإمبراطور، وبتالي يتجلى أن مقتل شهيد مدينة أولاد ميمون لم يتم إلا بعد مرور فترة زمنية من ظهور المسيحية، تمكنت خلالها من كسب مجموعة من الأنصار مستفيدة من الوضعية العامة التي عرفها هذا الدين بعد وفاة الإمبراطور فاليريانوس (253-268 م) .

لقد تمتع المسيحيون بعد وفاة هذا الإمبراطور بفترة سلم ووفاق مع السلطة الرومانية دامت أربعين عاما، توقف على إثرها الاضطهاد وتمكنت الكنيسة من استعادة نشاطها، كما أدركت السلطة السياسية في تلك الفترة الفائدة التي قد تجنيها إذا ما كسبت تأييد المسيحيين خاصة الأغنياء منهم ، وتنفيذا لهذه السياسة الجديدة أعفت هذه العناصر من عبادة الإمبراطور هادفة من وراء ذلك إلى استغلال مكانتهم لتأثير على باقي المسيحيين (جوليان، ش، 1978 : 286)، وأصبح المسيحيون بموجب ذلك التسامح يشكلون مجتمعا له قوانينه الخاصة والبعيدة عن تلك التي سنتها السلطة الرومانية، كما أتاح الفرصة للكنيسة المسيحية لمواصلة النشاط

التبشيري، لقد دفع هذا النظام بما أصبح يشكله من خطورة على أمن الدولة الرومانية الإمبراطور دقلديانوس (305.284) إلى تجديد الاضطهاد ضدهم .

3. عوامل انتشارها :

تكمن دوافع إقبال سكان غرب موريطانيا القيصرية على اعتناق المسيحية وإن كان وصولها متأخرا بمقارنته مع المناطق الأخرى بسبب الاضطرابات والثورات التي عرفتها المنطقة في:

1ـالفراغ الروحي وفشل الديانة الرسمية الرومانية المتمثلة في عبادة الإمبراطور (عرفت هذه العبادة عدة تطورات إلى أن وصلت إلى المظهر الذي ظهرت به في القرن الثالث، فبتولي أكتافيوس أغسطس الحكم سنة27 ق م أصبح الإمبراطور يباشر مهام الحبر الأعظم ثم اصدر مجلس الشيوخ الروماني قرارا أصبح بموجبه ينظر إلى الإمبراطور بعد وفاته على أنه إله، أما في عهد سبتيموس سيفيروس فاحتل الإمبراطور هذه المكانة وهو لا يزال على قيد الحياة) وغموض وتعدد المعتقدات الوثنية التي لم تستطع تحقيق الوئام المدني (شنيتي، م.ب، 1984 : 286)، وعلى الخلاف من ذلك، ظهرت تعاليم المسيحية الإنسانية التي تدعو إلى التكافل و التآزر الاجتماعي ونبذ التمايز الطبقي، وقد صور لنا ترتليانوس جانبا من علاقة المسيحيين يبعضهم بقوله "إننا موحدون ذهنيا وروحيا ولا نتردد في تقسيم ممتلكتنا بيننا ، فكل شيء مشترك بيننا ما عدا أزواجنا" (Tertulianus,1961, 39,19,11).

2. رغبة السكان في تحسين ظروفهم الاقتصادية الاجتماعية ولعل ما يؤكد ذلك وجود نسبة كبيرة من المعتنقين من الحرفيين والمزارعين الصغار وعبيد المدن والأرياف، غير أن وجود نسبة كبيرة من المسيحيين من البسطاء لا ينفي ما ذهب إليه ترتليانوس من أنهم كانوا من مختلف الفئات الاجتماعية (Tertulianus,1, 3,7)، بحيث اختلفت هذه العوامل باختلاف الشرائح الاجتماعية، فنظرا للمستوى المادي الجيد لبعض المسيحيين يبقى الدافع الاجتماعي لهؤلاء قليل الأهمية ويحتمل أن يكون الجانب الروحي هو الذي جلبهم إلى هذا الدين لاسيما وأن ثقافتهم تسمح لهم باستيعاب المسيحية (منصوري ،خ ، 66، 1986).

3 ـ إن اعتناق المسيحية كان رد فعل سياسي يعكس الرغبة في التحرر من الاستعمار الروماني، حيث اعتبروا هذا الدين الوسيلة التي يعبرون بها عن معارضتهم للسلطة من خلال تخليهم عن عبادة الإمبراطور ويتضح ذلك من استمرار بعض المسيحيين في تأدية بعض الطقوس الوثنية كتقديم الأضاحي للإله ساتورنوس حتى القرن الثالث ميلادي (Tertulianus, 9 ; Mesnage, J.P, 212)، و سترسخ هذه الرؤية أكثر لديهم عشية الاعتراف بالمسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية في سنة 312 م، وما تبع ذلك من انقسام لكنيستها بين فريق موالي للسلطة تتزعمه الكنيسة الكاثوليكية وآخر معارض لها تمثله الكنيسة الدوناتية التي انضم إليها مسيحيو المنطقة، لاسيما بعد تحولها إلي حركة مناهضة للاحتلال الروماني والكنيسة المتحالفة معه منذ منتصف القرن الرابع ميلادي .

4. إن تنصر الإمبراطور قسطنطين في سنة 312م كان عاملا مشجعا على انتشار المسيحية ،حيث أن النبلاء من ذوي النفوذ في الدولة أخذوا يقتدون به ويعلنون اعتناقهم لهذا الدين، كما يعتبر عهده مرحلة جديدة في تاريخ العلاقة بين السلطة والكنيسة،حيث أوقف الاضطهاد الذي عانى منه المسيحيين وأصدر قرار ميلانو سنة 312م والذي أطلق فيه الحرية الدينية في الإمبراطورية (Monceaux, P, 1915, 170)، ومن أهم ما ورد في المرسوم "السماح باعتناق المسيحية، إلغاء كل القرارات السابقة التي صدرت ضد المسيحيين، إقرار حرية المعتقدات الدينية،السماح للمسيحيين بممارسة شعائرهم الدينية مع ضرورة إعادة الكنائس والممتلكات التي انتزعت منهم أثناء الاضطهاد" (Gaudmet,J,1993,397).

4. طرق ووسائل انتشارها :

يجمع المؤرخون أن المبشرين المسيحيين قد اتبعوا نفس الطريق الذي سلكه الرومان في احتلالهم لمدن غرب موريطانيا ، حيث كانت أولى المناطق التي وصلوها مدن الشريط الساحلي ثم توغلوا باتجاه الداخل عبر ثلاثة طرق مستغلين في ذلك

انتشار اللغة اللاتينية بين سكانها ,Cuoq, J, 1984, 101; Déjardins, V, 1947)
(103، و يؤكد هذا الرأي المعطيات الأثرية ونصوص قرارات المجامع الدينية، وهذه الطرق هي:

1. الطريق الساحلي الغربي الذي تتمركز به التجمعات القرطاجية والليبو- قرطاجية السابقة للاحتلال الروماني والتي انتشرت بها أسقفيتان خلال القرن الخامس ميلادي، إحداها في مدينة حنين (Gypsaria) والأخرى في كيزا (Quiza) ، كما اكتشفت بها نقوش مسيحية في وهران مؤرخة في النصف الثاني من القرن الرابع ميلادي 353 م (CIL,VIII,21660)، وفي بطيوة (Portus Magnus) وهي غير مؤرخة، يعتقد غزال أنها ترجع إلى بداية القرن الخامس ميلادي (Gsell,St,1927,18).

2 - علي امتداد الجزء الغربي من خط الليمس الأول (إن إرساء المراكز العسكرية على الحدود الجنوبية لمقاطعة موريطانيا القيصرية هو العمل الذي اصطلح على تسميته بالليمس الذي مر بمرحلتين كبيرتين، الأولي بدأت منذ أواخر القرن الأول في عهد الإمبراطور تراجانوس واستمر في عهد خلفه هارديانوس وامتد من زاري شرقا إلى تموشنت غربا، والمرحلة الثانية بدأت مع بداية القرن الثالث وبلغت فيها الحدود الرومانية أقصى امتدادها بالجنوب الموريطاني) بمحاذاة المراكز العسكرية القريبة من الساحل وعبر المحطات المنتشرة على شبكة الطرق الرابطة فيما بينها، لاسيما الطريق الذي يربط معسكري تمزوين (Lucu) والمحمدية (Castra Nova) ويمر عبر حمام بوحنيفية (Aquae Serenses) والقيطنة (CIL,VIII,21588) وحسين (CIL,VIII,9794) ، حيث ضمت هذه المناطق سبعة أسقفيات أشار إليها مجمع قرطاجة المنعقد في سنة 484م (Gsell,St,1927,24) وهي :أسقفية عين تموشنت (Albulae)، حمام بوحجر (Dracones)، أغبال (Regae) سيق، (Tasaccura)، المحمدية (Castra Nova)، غليزان (Mina) حمام بوحنيفية (Aquae Serenses) والتي تظهر على لائحة الأساقفة الحاضرين في مجمع قرطاجة وذلك منذ سنة 411م، يضاف إلى ذلك مجموعة معتبرة من النقوش بعضها مؤرخ في

القرن الرابع ميلادي 345 و352م (CIL,VIII,9193,21655)، وبعضها الآخر مؤرخ في القرن الخامس ميلادي 418 ـ493م (CIL,VIII,2160;9804 ;21570)

3 ـ على امتداد الجزء الغربي من خط الليمس الثاني الذي تقدمت فيه الحدود الرومانية بشكل محسوس باتجاه الجنوب بعد إرسائها لمراكز عسكرية في مغنية (Numerus Syrorum)، تلمسان (Pomeria)، أولاد ميمون (Altava)، سيدي علي بن يوب (Tapttasaccura)، تمزوين (Lucu)، البنيان (Ala Miliaria)، هنشير السويق (Cohors brocurum)، سيدي الحسني (Clumnata)، تيارت (شنيتي، م.ب، 218:1999)، حيث انتشر ت بهذه المناطق خمسة أسقفيات كان الأساقفة القائمين عليها حاضرون في مجمع قرطاجة في سنة 484م هي: أسقفية تلمسان (Pomeria)، أولاد ميمون (Altava)، سيدي الحسني (Clumnata) وأسقفية البنيان (Ala Miliaria) (Gsell, St, 1927, 26). زيادة على العدد الهائل من النقوش المسيحية من بينها تلك التي اكتشفت في كل من : أولاد ميمون 60 نقيشة مؤرخة في القرن الرابع والخامس ميلادي أقدمها ترجع إلي سنة 302م (CIL , VIII, 9862)، مغنية 18 نقيشة مؤرخة ما بين 344م و429م (CIL , VIII, 9968)، وبمشرع الصفا التي وجدت بها نقوش مؤرخة في النصف الثاني من القرن الرابع وأخري تعود للقرن الخامس ميلادي (CIL, VIII, 21521-21552)، بالإضافة إلى الشواهد المادية ككنيسة البنيان التي ترجع إلى القرن الخامس ميلادي (Gsell, St, 1899, 27) وبقايا الحجارة والتيجان التي نقشت عليها شعارات المسيحية والتي اكتشفت بخربة العويسات وفي سيدي الحسني والدحموني والروايح (Gsell, St, 1911, F32n129; Cadenat, P, 1979; 260)

5 ـ أثر أزمة الكنيسة المسيحية الإفريقية على كنائسها بغرب موريطانيا القيصرية:

يعتبر عهد الإمبراطور قسطنطين (366.306) قمة في الوفاق بين السلطة والكنيسة، حيث أعلن المسيحية عقيدة رسمية للدولة وهو قرار مهم لما انجر عنه من انعكاسات خطيرة، فرغم أنه رفع المسيحية إلى مقام الديانة الرسمية مع ما يترتب على ذلك من امتيازات هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى فقد ألحق هذا القرار أعظم ضرر بالمسيحية إذا أن تبني الدولة لقضايا المسيحيين كان يرى فيه المتمسكون بمبادئ هذا الدين ضربا من محاولة إخضاعها وتدخلا في شؤون العقيدة وكان دناتوس (دوناتوس الأكواخ السود نسبة إلى إحدى مدن النوميدية المسماة بهذا الاسم، تاريخ ميلاده ووفاته مجهول، وإن رجح "مونصو" وفاته بعد محاكمته من طرف قسطنطين سنة313 م، يعتبر المؤسس الأول للحركة الدوناتية، وهناك أيضا دوناتوس الكبير الملقب بالقرطاجي ولد سنة 270 وتوفي سنة 355م يرجع إليه الفضل في تنظيم نشاط الحركة ونشرها ولم يفرق الكاثوليك والدوناتيين بين شخصية الرجلين فارتبطت الحركة بهما) من أكبر المعارضين للعمل وتحت هيمنة الإمبراطور ولو كان مسيحيا (منصوري، خ، 84، 1986).

قامت الأقلية المنشقة برفض هذا التحول الذي عرفته الكنيسة والتي بدأت تبتعد عن وظيفتها الدينية الروحية وتهتم بالشؤون المادية الدنيوية مما أدى إلى ظهور الكنيسة الدوناتية كنيسة منشقة عن الكنيسة الكاثوليكية على رأسها دوناتوس و يعود ظهورها أساسا إلى تمسك القائمين عليها بفكرة استقلالية الكنيسة عن السلطة ورفضهم مبادرة إخضاعها وتدجينها وتكييف المبادئ المسيحية مع حاجات السلطة، ولذا برزت كدين للفقراء و المستغلين في حين ظهرت الكاثوليكية كحليف للطبقة الأرستقراطية والسلطة الإمبراطورية وقد احتدم الصراع بين الطرفين سنة 315م واستمر حتى القرن الخامس ميلادي ;Decret, F) . Fantar, M, 1981, 315-316)

لقد كان نفوذ الكنيسة الدوناتية قويا في مدن غرب موريطانيا القيصرية، حيث أسسوا كنائس ومارسوا الدعوة إلى مذهبهم بكل حرية حتى بين الكاثوليك أنفسهم ولم يستطع هؤلاء منافستهم بسبب افتقارهم إلى دعم السلطة الرومانية التي اختفت منها منذ نهاية القرن الرابع ميلادي . وتؤكد لنا المعطيات الأثرية والنقوش

هذه الحقائق إذ تحولت مدنها إلى معاقل حقيقية لها خاصة البنيان (Gsell , St , 1899, 17-20) وحمام بوحنيفية بمعسكر وفي خربة العويسات بتيارت (Gsell, St, 1927, 21-22; Courtois, CHr , 1955, 92) أين عثر على أنقاض كنائس ونقوش تؤكد السيطرة المطلقة للدوناتيين على الأسقفيات ونشر الديني بها (أنظر الجدول رقم 1) .

لقد وثقت لنا النقوش أسماء العديد من الأساقفة والراهبات الذين ذهبوا ضحية ذلك الصراع بين الطرفين، حيث تشير نقيشة خربة العويسات إلى مقتل فليسيو (Filicio) في سنة 400م (Gsell, St , 1911, F32 n129)، كما تضمن سرداب كنيسة البنيان (Ala Miliaria) أقبية بها رفاة العديد منهم، وإن كان أشهرهم الراهبة روبا (Robba) شقيقة جرمانوس هونوراتوس (Germanus Honuratus) أسقف مدينة حمام بوحنيفية (Aquae Serenses) التي قتلت في 25 مارس 434م (CIL, VIII, 2052)، و يوليا جوليا (Iulia Geliolia) المتوفاة في 7 أكتوبر422م (CIL, VIII, 21570) وأخوها نيمسانوس (Nemssanus) أسقف مدينة البنيان (Ala Miliaria) الذي توفي في 22 ديسمبر من نفس السنة (CIL, VIII, 21570)، والأسقف دوناتوس (Donatus) الذي يرجح مقتله مابين 440 ـ446م (CIL, VIII, 21571; Gsell)، علاوة على عدد آخر من القساوسة المتوفين في تواريخ لاحقة وهم: فكتور (Victor) الذي قتل في 21 سبتمبر433 م، كريسكانس (Crescens) الذي توفي في 27 فيفري434م، ودوناتوس (Donatus) المتوفى في 11 مارس 446م (CIL, VIII, 21573; 21574; Gsell, St, 1899, 27).

إن هذه الشواهد تعتبر دليلا واضحا على استمرار المذهب الدوناتي وقوته وترسخه في غرب موريطانيا القيصرية حتى منتصف القرن الخامس ميلادي رغم ما لقيه أتباعه من قمع واضطهاد اعتقد الكاثوليك ومعهم السلطة الرومانية أنهم قضوا عليه نهائيا واقتلعوه من جذوره، لاسيما بعد قرارات الإدانة والاضطهاد التي سلطت على أنصاره من قبل الإمبراطور هونوريوس (Honorius) عقب مجمع قرطاجة 411 م، والتي قضت عليهم بتسليم كنائسهم ومنع ممارسة طقوسهم

وشعائرهم الدينية، غير أن هذا المذهب ظل قائما والتجأ أصحابه إلى السرية لاتقاء ملاحقة السلطات، كما قام رجال الدين بترسيخه أكثر ونشره بين السكان في انتظار فرصة مواتية للظهور، (Gsell, St, 1927, 20) تزامنت مع تغير الأوضاع السياسية في المنطقة بزوال السلطة الرومانية عشية الاحتلال الوندالي سنة 429م التي استغلها الدوناتيون لتحقيق مكاسب على حساب خصومهم، ولا يستبعد أن يكون الوندال قد ناصروهم ضد الكاثوليك باعتبارهم عدو مشترك لهم، إلا أنه على الرغم من ذلك، ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد باستمرار هذا المذهب إلى ما بعد سنة 446م، ويدعم هذا الرأي النقوش التي تشير في هذه السنة إلى الأسقف الكاثوليكي الذي تولى تسير أسقفية البنيان (CIL, III, 21772)، ولعل ذلك يرجع إلى مساعي البابا ليونتيوس (Leontius) الذي استغل معاهدة السلم المبرمة بين الإمبراطور فالنتيانوس الثالث (ValentinianusIII) والملك الوندالي جنزريك (Genseric) في سنة 442م للإرجاع الصلة الدينية بين روما وكنائسها المنشقة خاصة في غرب موريطانيا القيصرية (Gsell, St, 1927, 22) .

6. تنظيم الجهاز الكنسي :

اتجهت الكنيسة المسيحية في شمال إفريقيا إلي تنظيم صفوفها لتقوية وجودها وتثبيت دعائم العقيدة الجديدة في النفوس وتأطير المؤمنين الجدد، وفي هذا المجال قسمت المنطقة إلى ستة مقاطعات كنسية هي إفريقية البروقنصلية (Africa Proncularus) وعاصمتها قرطاجة (Carthogo)، نوميديا (Numidia) وعاصمتها قسنطينة (Cirta)، المزاق (Byzacena) وعاصمتها سبيطلة (Suffetulla)، طرابلس (Tripolitaria) وعاصمتها طرابلس (Tripolis)، موريطانيا الطنجية (Mauretania Tingitana) وعاصمتها طنجة (Tingis)، بالإضافة إلى المقاطعة الكنسية لموريطانيا القيصرية (Mauretania Caesarienses) وعاصمتها شرشال (Caesarea)، كما نظمت شؤونها وعينت القائمين عليها ضبطا للأمور وتحديدا للصلاحيات وتجنبا للخلافات التي قد تحدث حول الصلاحيات والمسؤوليات بين الأساقفة (Leclerq , D.H , 1904 , 241-246).

ووضعت سلما للوظائف الإدارية الدينية وترتيبا لرجال الدين في مناصبهم وتحديدا لمهامهم، فأوجدت منصب رئيس الأساقفة (Prelatus)، وهو الرئيس الروحي ومقره العاصمة الدينية قرطاجة وإليه يرجع الأساقفة (Episcopus) في كل أمورهم، هؤلاء الذين نجدهم في

المدن يشرفون على أمور أتباعهم الدينية والدنيوية بها، ثم يليهم الآباء (Prespytes)، الذين يسهرون على أمور العبادة اليومية تنظيم الحفلات والأعياد الدينية، وهم في اتصال مستمر يتلقون منهم الاعترافات و الهدايا وأخيرا يأتي الشماسة (Dioconi) المكلفين بالقيام على شؤون الكنيسة من تنظيف وتزين وتزويد الكنيسة بكل ما تحتاجه (Aube, B , 1978, 164) .

أما في مدن غرب موريطانيا القيصرية فإنه ليس بحوزتنا معلومات مستوفية عن النظام التصاعدي الذي أقامته الكنيسة لرعاياها في المدن والأرياف باستثناء أسماء الأسقفيات وهوية و وظائف بعض القائمين عليها والتي تغطي فترة القرن الخامس ميلادي والتي نقسمها إلى مرحلتين هما:

1. أسماء الأساقفة الذين ورد ذكرهم قبيل نهاية الاحتلال الروماني مابين411 -429 م والتي تضم الأساقفة الذين حضروا إلى مجمع قرطاجة في سنة 411م وهم : الأسقف الكاثوليكي لكيزا (Quiza)، الأسقف الدوناتي لحمام بوحنيفية (Aquae Serenses)، الأسقفان الكاثوليكي والدوناتي ممثلان لكنيسة حنين (Gypsaria) ومن الذين تخلفوا عن الحضور نيمسانوس (Nemssanus) أسقف مدينة البنيان (Gsell, St, 1927, 19) .

2. أسماء و وظائف رجال الدين الذين أشارت إليهم النقوش وقرارات المجامع الدينية خلال الاحتلال الوندالي خاصة ما بين 429 -500م و نميز منهم ثلاثة مجموعات هي :

1. أعضاء الجهاز الكهنوتي في كنيسة البنيان فيما بين 422 و446 م وهم :

اسم و وظيفة المتوفى	تاريخ الوفاة	السن	الوضعية الدنية	المصدر
نيمسانوس Nemssanus أسقف	-422-12 22 م	60	دوناتي	CILVIII21570
فيكتور Victor قس	-433-09 21 م	52	دوناتي	CILVIII21574
دوناتوس Donatus أسقف	مابين 440 و 446 م	80	دوناتي	CILVIII21571
كريسكانسس	-434-02	55	دوناتي	CILVIII21573

			27 م	Crescens قس
Gsell(S),1899,27	دوناتي	60	-446-03 11 م	دوناتوس Donatus قس
Ibid,42	مجهولة	70	-429-11 30 م	ماوروس Maurus شماس
CILVIII21772	كاثوليكي	مجهول	بعد سنة 446 م	أسقف مجهول الاسم

جدول رقم1: **الجهاز الكنسي لأسقفية البنيان في النصف الأول من القرن الخامس ميلادي**

2 ـ لائحة الأساقفة الإثنا عشر الذين حضروا إلى مجمع قرطاجة في الأول من فيفري 484م بدعوة من الملك الوندالي هونريك، ليتجادل فيه الأساقفة الكاثوليك مع نظرائهم الأريوسيين لإيجاد حل للمشكلة الدينية و ذلك لإخضاع ممثلي الكنيسة للسلطة الوندالية (Courtois, CHr , 1955, 9).

اسم الأسقف	**الأسقفية**	**ترتيبه ضمن الأساقفة**
لونقينوس Longinus	تلمسان Pomeria	43
منسيوس Mensius	البنيان Ala Miliaria	33
أفوس Avus	أولاد ميمون Altava	10
كيكليوس Caescilius	غليزان Mina	49
فيكتور Victor	أغبال Regae	51

فيلكس Filex	حمام بوحنيفية Aquae Serenses	66
فاوستوس Faustaus	الإسم الحالي مجهول Castra Severae	73
فيتاليس Vitalis	المحمدية Castra Nova	74
تاكانوس Tacanus	عين تموشنت Albulae	79
باوكاريوس Poequarius	سيق Tasaccura	108
مارتياليس Martialis	سيد الحسني Columnata	12
مادانوس Maddanus	حمام بوحجر Dracones	102

جدول رقم 2: أساقفة غرب موريطانيا القيصرية الحاضرين في مجمع قرطاجة سنة484م

3ـ مجموعة ثالثة تضم رجال الدين والإكليروس الذين لم تشملهم المجموعتين السابقتين وهم: هونوراتوس (Honoratus) الأسقف الدوناتي لكنيسة حمام بوحنيفية المتوفى سنة 434م (CIL,VIII,21574)، الأسقف دوناتوس (Donatus) الذي تشير إليه النقيشة غير المؤرخة لمغنية (CIL,VIII,9966)،أسقف كيزا فيتاليانوس (Vitalianus) الذي تذكره قطعة فسيفساء غير مؤرخة، القسيسان بونيفيكانوس (Bonificanus) المتوفى في تيارت إما في سنة 441م أو في سنة 461م (CIL,VIII,9731) وكابساريوس (Capsarius) المتوفى في سنة 495م بأولاد ميمون (CIL, VIII, 21742)، وأخيرا مساعد الشماس لوكانيوس (Lucanius) الذي توفي في القيطنة في سنة 457م (CIL,VIII,21588) .

وخلاصة القول أن المسيحية في غرب موريطانيا القيصرية يعد وصولها إلى المنطقة في بداية القرن الرابع ميلادي متأخرا، ويرجع سبب ذلك إلى الثورات والاضطرابات التي شهدتها المنطقة مما صعب انتشار ها، والذي سلك فيه المبشرين المسيحيين نفس الطريق الذي اتبعه الجيش الروماني في احتلاله لها، بحيث كانت أولى المناطق التي انتقلت إليها مدن الشريط الساحلي ثم تسربت باتجاه المناطق الداخلية، إلا أن انتشارها خلال القرنين

الرابع والخامس ميلادي انحصر بين السكان ذوي الثقافة اللاتينية وليس هناك ما يؤكد اعتناق السكان غير المورومنين من القبائل المورية لها.

المراجع:

أولا : المصادر:

1.النصوص الأدبية:

1- Tertulianus, (1961) *Apologeticum*, Textes établie et traduit par Jean Pierre Waltzing avec La Collaboration de Albert Serveryns ,2 eme Edition. Paris , les Belles Lettres.

1. ابن خلدون (ع) 1966، كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر،المجلد الثاني، بيروت، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر.

2-المعطيات الأثرية :

1- Gsell (St), (1911), *Atlas archéologique de l'Algérie* . Paris, Fontemoing et Cie

2- Id, (1899), *Les fouilles de Benian* .Paris, le Roux .

3. النقوش:

1- Cagnat(R),Schimidt (J), Dessau, (1904), *Corpus Inscriptionum Latinarum (=CIL) supplementum (Mauretanies).* Berlin .

2- Willmans,G ;Mommsen,1881 *Copus Inscriptionum Latinarum ,1881* TVIII,ed Willmans (G) et Mommsen(Th),Berlin.

ثانيا : المراجع

1. المراجع الفرنسية :

1-Aube (B), (1878), *Histoire des persécutions de l'église* .Paris

2-Bertier (A), 1951, *L'Algérie et son passé* .Paris, Editions Picard.

3-Brisson (J.P), 1948, *Gloire et misère de l'Afrique chrétienne*. Paris, Editions Laffont

4-Camps (G) ,1980, *Berbères aux marges de l'histoire* .Paris,Editionsdes Hesperids

5-Courtois (CHr), 1955, *Les vandales et l'Afrique* .Paris, Arts et métiers graphiques.

6-Cuoq (J), 1984, *L'église d'Afrique du Nord du II au XII siècle* .Editions du Centurion.

7-Decret (F), Fantar (M.H), 1981, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité, des origins au V siècle*. Paris, Payot

8-Gaudmet (J) ,1993, *Les institutions dans l'antiquité*. Paris, Montchrestien.

9-Le clerc (D .H),(1904), *L'Afrique chrétienne,* T 1. Paris, Le coffre .

10-Mesnage(J.P), *Etude sur l'extension du christianisme chez les Berbères aux différentes époques*, sans date et lieu de publication.

11-Id, 1914 , *Le christianisme en Afrique , origines , développements ,extension* , Editions Picard.

12-Monceaux (L), 1901, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les Origines jusqu'à l'invasion arabe*, T1(Tertullien et les origines). Paris, Ie Roux.

13-Id,(1915),TIII (*Saint Optat et la polémique donatiste*).Paris ,Le Roux.

14-Poulet (D.CH), 1932, *Histoire du christianisme*,T1. Paris, Beauchesne .

2- المراجع العربية :

1. جوليان (ش)، 1978، تاريخ إفريقيا الشمالية من البدء إلى الفتح الإسلامي، تعريب المزالي (م)، سلامة(ب) الجزائر، الدار التونسية للنشر الشركة الوطنية للتوزيع .

2. شنيتي (م. ب)، 1984، التغيرات الاقتصادية والاجتماعية في المغرب أثناء الاحتلال الروماني، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب.

3. شنيتي (م. ب)، الجزائر في ظل الاحتلال الروماني، الجزء الأول، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية

3. الرسائل الجامعية :

1 ـ منصوري (خ)، 1986-1987، الدوناتية وثورات القرن الرابع ميلادي بشمال إفريقيا، رسالة ماجستير في التاريخ القديم، جامعة وهران

ثالثا : المقالات

1-Cadenat (P), 1967, *Chapiteaux Tardifs du limes de Maurétanie Césarienne dans la région de Tiaret*, 14, pp260-274.

2-Courtot (P), 1984, « Altava », *Encyclopédie Berbère*, III. Aix en Province, Edisud, pp543-552.

3-Déjardins (V), 1947, « Les saint et les martyrs chrétiens en Oranie sous la domination romaine et vandale », *B.S.G.A.O*, 68-69, pp104-122 .

4-Gsell (St), 1927, « Le christianisme en Oranie avant la conquête arabe », *B.S.G.A.O*, 48, pp17-32.

5-Lancel (S), 1984, « Le christianisme », *Encyclopédie Berbère III* .Aix en Province , Edisud, pp1940-1951.

دور العلماء والرباطات في مواجهة العدوان الأسباني على الجزائر

أ/ عبد القادر فكاير،
المركز الجامعي خميس مليانة

مقدمة :

تعرضت الكثير من المناطق الساحلية الجزائرية إلى سلسلة من الهجمات الأسبانية منذ بداية القرن السادس عشر ، واستمر العداء بين البلدين إلى غاية سنة 1792 تاريخ تصفية الوجود الأسباني من الأراضي الجزائرية .

ومن الفئات التي تولت الدفاع عن حمى البلاد ومواجهة خطر الغزاة ؛ العلماء من رجال الدين ومؤسسة الرباطات التي كانوا يشرفون عليها . ولما رأى الحكام الأتراك جدية هذا التنظيم في مقاومة المعتدين ، تعاونوا مع بعض الرباطات ومع المشرفين عليها ونظموها . فقد تولى الباي محمد بن عثمان الإشراف ودعم رباط وهران . وهناك من الشيوخ من استشهد في تلك المواجهات مع الأسبان. وهناك من العلماء من كانوا يحرضون بقصائدهم على طرد الغزاة بشحذ الهمم ، ويثنون على الحكام الذين تحقق النصر في عهدهم .

1. الربط قاعدة أمامية لرد العدوان :

اشتهرت الرباط لحراسة الثغور منذ أن اشتدت غارات المسيحيين على شواطئ المغرب العربي والشمال الإفريقي إثر الحروب الصليبية ، واسترجاع المسيحيين لجزيرة صقلية وإثر غارات الأسبان والبرتغاليين على قواعد البلاد الإسلامية شواطئ إفريقيا الشمالية . فإثر مؤتمر torديسياس (Tordesillas) سنة 1494، تركزت أنظار الأسبان على السواحل الجزائرية ، وأدت إلى احتلال مدن ساحلية جزائرية امتد نطاقها من عنابة شرقا إلى هنين غربا ، وذلك ابتداء من سنة 1505. (فكاير، ع 2001 :.41- 62)

وهذا ما إلى تنشيط الربط . كان جلها من تأسيس علماء الدين وتحت إشرافهم ، لما لمسوه من ضعف الملوك عن المقاومة وتخاذل الأمراء . (البوعبدلي ، 1973 : 25) فقد كان العلماء يتأذون كبقية الناس من أذى الأسبان وروى الجامعي أن المرابط علي أبا حسون العبدلي أنهم كانوا في حوز تلمسان لا يهدأ لهم بال ولا منام حتى جعلوا عليهم من يحرسهم ، وأنه إذا نام أحدهم جده يهذي بإغارة النصارى عليهم ، وقد يصرخ في نومه . (أبو القاسم سعد الله ، 1981 : 199.) ولهذا

كان هؤلاء العلماء يلجؤون إلى إنشاء الربط . ويقوم رؤساء القبائل بإمداد الرباط بالمال والرجال. (البوعبدلي ،1973 : 25.)

وكانت الرباطات تمتاز بقربها من مواقع الأعداء ، وأن تأسيسها يهدف بالدرجة الأولى إلى والدفاع عن حدود الإسلام مع أداء مهمة العلم أيضا. فكان الطلبة جنودا وعلماء في نفس الوقت . وظلت الرباطات في الغرب الجزائري حيث ظل الأسبان في وهران والمرسى الكبير . فكان بوهران رباطان أحدهما قبل الاحتلال الأسباني والثاني استحدث بعد الاحتلال . أما الرباط الأول فكان يقع في السفح الشمالي الشرقي لجبل مرجاجو غير بعيد عن البحر ، كان يدعى رباط صلب الفتح (يذكر أن عبد المؤمن بن علي هو الذي أطلق عليه هذه التسمية في سنة 1145) . وعلى هذه الخرائب بنى الأسبان برج أطلقوا عليه اسم سان غريغوريو San Gregorio) ، لحراسة طريق المرسى الكبير الذي يمر بالقرب منه . (بوعزيز ، 1985 : 153.) وهناك رباط جبل المايدة ، تركز فيه بعض المجاهدين لمقاومة الأسبان ، ثم ورد عليه عدد من الطلبة والعلماء ، وأخذ الباي محمد الكبير يزودهم بالمؤن والأسلحة .

وكان الشيخ محمد التواتي يتولى حماية بجاية من الأسبان ، وأن زاويته كانت ملجأ للمجاهدين والبحارة ، وحين توفي الشيخ سقطت المدينة في أيدي العدو وفر منها الأمير الحفصي . وإثر ذلك انتشرت نوع من الربط بوادي بجاية (الصومام) . قبل سكان المدينة الذين غادروها إثر الاحتلال الأسباني لها . وكانت كثيرا ما تشد أزر الرباط في أوقات الحروب. (البوعدلي، 1973 : 26.)

وكان الشيخ محمد بن علي المجاجي المعروف بـ (أبهلول) يتولى رباطا قرب تنس الذي اشتهر بكونه زاوية ومدرسة ورباطا ، كانت هذه الزاوية مركزا لاستقبال المجاهدين.. (سعد الله ،1982 : ج.1 ، 272.)

قال الحسن الشريف : ((خرجنا إلى ثغر تنس فلقينا سيدي محمد بن علي وأنزلنا بزاويته مجاجة ، وكنا في جوع ونحن نحو 1300 نفس ... وأمرنا بالجلوس على 24 جلسة ، وأفاض علينا الثريد واللحم والعسل والسمن .)) (الحفناوي، 1991 :

ج.2 .281.) مات أبهلول قتيلا سنة 1002هـ ، وولد عام 945هـ. رثاه تلميذه سعيد قدروة في قصيدة تتالف من 54 بيتا مطلعها :

مصاب جسيم كاد يصمني مقاتلي   ورزء عظيم قاطع للمفاصل

(أنظر كامل القصيدة في : الحفناوي1991: ج.2 .281- 284.)

وقد اختلفت نشاطات العلماء وزعماء الربط في مواجهة العدوان الأسباني ، فمنهم من كان يتولى تقديم العون المادي للمقاتلين كما رأينا مع الشيخين أبهول والتواتي ، فإلى جانب ذلك كان آخرون يستعملون وسائل أخرى نذكرها فيما يلي.

2 تحذير بعض العلماء من وقوع الغزو :

وقد اتبع هذا الأسلوب الشيخ عبد الرحم الثعالبي الذي (ولد بوادي يسر سنة 1384 ، توفي سنة 1479 م .) ، فكانت الجزائر في عهده مقسمة بين بني حفص في الشرق تضم حواضر قسنطينة وبجاية وعنابة ، وبني زيان في الغرب . وكان مدينة الجزائر وما جاورها من مناطق الوسط ميدان نزاع بين الدولتين المذكورتين . في هذا الظرف كتب الثعالي رسالة بعثها إلى محمد بن أحمد الكفيف بأحد نواحي بجاية. فيها تعبير عن فرحة الثعالبي في كون أهل بلد الشيخ الكفيف قد أخذوا يعدون أنفسهم للجهاد بصنع وسائل الدفاع مثل درق العود (نوع من الدروع تقي حاملها من الضربات). وأن أهل مدينة الجزائر أخذوا هم كذلك في الاستعداد للجهاد بعدما حرضهم هو على ذلك . واطمأن الثعالبي على المنطقة التي يقطن بها محمد الكفيف عندما أعلم من قبل والده أحمد الكفيف أن السكان قرروا إخراج الأطفال والنساء وممتلكاتهم من المدينة إذا حل بلادهم الغزو الخارجي ، وألا يبقوا فيها الرجال من المقاتلين .وطلب الثعالبي من الشيخ الكفيف أن ينبه فقهاء بجاية وسكانها في البادية والحضر الاستعداد للجهاد لأنه لاحظ غفلتهم.

(للاطلاع عن النص الكامل للرسالة أنظر : سعد الله ، 2005 : المجلد الأول، 208- 211.)

وخاطب الشيخ محمد التواتي البجائي أهل وهران يحذرهم من الاستمرار في غفلتهم وتقاعدهم عن حفظ بلادهم ، فأخذ ينهاهم عن ذلك ويدعوهم إلى الاستعانة عليهم بأهل الأندلس لما تفرس فيهم من الحزم وخبرتهم في الحرب.

أيا أهل وهران انظروا نظر شفقة   لبلدكم قبل أن تتردت

(أنظر بقية الأبيات في :الراشدي ،439 .)

يتضح من خلال قراءة هذه الأبيات أن القصيدة قيلت قبيل احتلال وهران من قبل الأسبان .

3 منهم من تحالف مع العثمانيين :

لقد تحالف بعض العلماء مع السلطة التي قامت في مدينة الجزائر لما كان لديهم من خلاف مع السلطات السابقة ، فرحبوا بقيام هذه السلطة تحت نفوذ العثمانيين الذين رأوا فيهم أن أمر الخلاص من الخطر الأجنبي سيتم على أيديهم . ومن هؤلاء الشيخ أحمد بن يوسف الملياني الذي كانت له خلافات مع حكام تلمسان . فاتصل به عروج وحدثه بواسطة ترجمانه قائلا له : ((إنني أنوي أمرا إن سهله الله فلا نساك.)) (البوعبدلي،1972 : 278.) . واتفق معه على إعلان المليانى وأتباعه تأييدهم للعثمانيين بينما تعهد عروج بعدم التعرض للمليانى ولنسله ومن تعلق به ، كما أرسل خير الدين للشيخ هدايا ثمينة .

ومن الشيوخ الذين تحالفوا مع العثمانيين نذكر الشيخ محمد بن المغوفل ، من صلحاء الشلف في أوائل القرن العاشر ، والشيخ ومحمد المناوي الفقيه. (ابن مريم ، 266.) وأحمد بن القاضي الذي تولى القضاء ببجاية في عهد الحفصيين ، الذي اختلف المؤرخون حول اتصاله بالعثمانيين ، فمنهم من ذهب إلى أن ابن القاضي لما رأى العدوان الأسباني كاتب الخلافة العثمانية ، وهي التي أمرت عروج وإخوته بإجابة رغبته ، ومنهم من قال بأنه اتصل بهم هو وسالم التومي وسهلا عليهم دخول مدينة الجزائر ،. وهناك شيخ آخر تحالف مع العثمانيين وهو محمد بن شعاعة.

5 ـ منهم من تولى الجهاد بقلمه :

لقد خلف الكثير من العلماء والكتاب والشعراء صور المواجهة مع الأسبان، نقتصر في هذه الدراسة على ذكر بعض النماذج .

الشيخ علي إبراهيم المريني ، الذي خلف كتابا عنوانه "عنوان الأخبار فيما مر على بجاية" ، أشرف على نشره في المجلة الإفريقية تحت عنوان (Conquète de Bougie par les espagnols) ، في العدد 12 سنة 1868.تحدث فيه صاحبه عن الاحتلال الأسباني لمدينة بجاية .

ومن الذين مدحوا حسن بن خير الدين إثر فتحه لحصن المرسى وهروب الأسبان منه سنة 1599 ؛ الفقيه عبد الرحمن بن محمد في قصيدة مطلعها :

هنيئا لك باشا الجزائر والغرب   بفتح أساس الكفر مرسى قرى الكلب

وله قصيدة أخرى يصف فيها حزن الباشا على من مات من المسلمين في هذه المعركة (معركة فتح الحصن) مطلعها :

أمولاي بالمختار من آل غالب   أحبته والصحب كل الأقارب

(عن حياة الفقيه والقصيدتين أنظر ابن مريم: 129- 133.)

العالم الشاعر محمد بن علي المعروف بابن آغوجيل ، الذي حث حسين خوجة الشريف باشا على الجهاد ضد الأسبان في وهران . له قصيدة مطلعها :

جهز جيوشا كالأسود وسرحن   تلك الجواري في عباب بحور

وبعد فتح وهران الأول سنة 1708 ، فاضت قرائح الشعراء فأعربوا عن ابتهاجهم بهذا الفتح . منهم مفتي تلمسان محمد بن أحمد الحلفاوي الذي ألف قصيدة مطلعها :

لما أراد الله بالدين جلا   عن أرض وهران بني الكفر جلا

(أنظر كامل القصيدة في ابن ميمون: 249- 259.)

تولى شرحها تلميذه عبد الرحمن الجامعي ، الذي نظم قصيدة في نفس المناسبة مطلعها :

تلت رسل البشائر يوم عيد   علينا سورة الفتح السعيد

(أنظر بقية القصيدة في ابن ميمون: 26- 261.)

محمد بن رقية التلمساني ، صاحب " الزهرة النايرة فيما جرى في الجزائر حين أغارت عليها جنود الكفرة " ، فيه ذكر للغارات التي شنها الأسبان على مدينة الجزائر . نشره سليم عمر في مجلة "تاريخ وحضارة المغرب"، العدد 3، سنة 1967، صص.2- 32. وقد شارك هذا المؤلف في المعركة (1775)، أنهى كتابه سنة 1779.

أحمد العنتري ، الذي خلف رسالة تتعلق بحملة أوريللي سنة 1775 . وكان الكاتب قد رافق صالح باي إلى الجزائر العاصمة رفقة جيشه للوقوف إلى جانب الداي . وقد كتب روايته سنة1777م. ترجمها فيرو (Feraud) إلى اللغة الفرنسية، منشورة في المجلة الإفريقية العدد 9، سنة 1865.

ووصف كاتب مجهول حملتي بارثيللو سنتي 1783 و1784. وهو عمل مازال مخطوطا عنوانه "تاريخ مجيء الأسبانيين إلى الجزائر " يوجد في المكتبة الوطنية الجزائر .

وأشاد ابن سحنون الراشدي بالنصر الجزائري على حملة بارثيللو الأخيرة (1784)، فنظم قصيده مطلعها :

يا بشير السرور سر في البلاد مسرعا فوق عاديات الجياد

(أنظر بقية الأبيات في ابن سحنون: 262- 263.)

ومن المواضيع التي ترتبت عن الوجود الأسباني في وهران والمرسى الكبير تعاون بعض القبائل مع الغزاة ، وقد أغضب هذا السلوك عبد القادر المشرفي الذي خلف رسالة عنوانها "بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الأسبانيين بوهران من الأعراب كبني عامر" ، تحتوي على أخبار تتعلق بالقبائل المتعاونة مع الأسبان، فشنع بهم وذكرأنهم ((من الأعراب الذين ضعف إيمانهم)) (المشرفي ، :12.). أنهاه صاحبه سنة 1764، نقله إلى الفرنسية (M.Bodin) سنة 1925، منشور بالمجلة الإفريقية لسنة 1924.

وهناك من العلماء من كان يثير النخوة والشهامة في نفوس المحاربين والحكام بالحديث عن المرأة المسلمة وهي في أيدي الأعداء ومن ذلك قول ابن محلى :

يا معشر الإسلام أين فحولكم أما ابصروا في السبت عبد الحرائر

وتحت اليهودي غادة عربية يعالجها الخنزير فوق المزابر

(سعد الله .1982: ج.1 ، الهامش رقم: 135 :.201.)

وحظي فتح وهران الثاني بعدة مؤلفات ، وقصائد شعرية تصف الفتح وتمدح الباي محمد الكبير. منهم ابن زرفة صاحب "كتاب الرحلة القمرية في السيرة المحمدية" ، الذي كان مرافقا لجيش . وبدأ عمله هذا من الحصار إلى غاية تحرير وهران نهائيا . وأحمد بن سحنون الراشدي ، الذي كان هو الآخر مرافقا للجيش المقاتل . ألف كتابا سماه (الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني) يحتوي على فتح وهران وسيرة الباي .

أما القصيدة التي قالها في الفتح الثاني لوهران مطلعها :

أرج الفتح بالبسيطة فاح وكسى النصر بالبهاء البطاحا

(أنظر بقية القصيدة في ابن سحنون: 312- 313.)

أما أبو راس الناصري ، فله قصيدة مشهورة بالسينية مدح فيها الباي محمد بن عثمان مهنئا إياه بالنصر سماها ((نفيسة الجمان في فتح ثغر وهران على يد المنصور بالله الباي سيدي محمد بن عثمان)) . شرحها فيما بعد في كتاب عنوانه ((عجائب الأسفار ولطائف الأخبار)) (ترجمه إلى اللغة الفرنسية السيد أرنو بعنوان : .voyages extraordinaires sur l'Afrique Septentrionale, Alger, 1885..

منها هذه الأبيات :

لما أراد الله عود الإيمان بها أقام بالجزائر مذهب الدمس

خامس عشر من عاشر أناخ بها الاسبانيون أهل الشرك والرجس

(أنظر بقية الأبيات في : Arnaud, 1878,1879,1880,1881)

5. منهم من شارك بنفسه في المعارك :

هناك كثير من العلماء من شارك بنفسه في المواجهات مع الأسبان . فعندما تعرضت مدينة بجاية للغزو الأسباني في سنة 1510 وتولى سكانها في الدفاع عنها . كانوا مدعومين من قبل أربعة علماء مدينة بجاية ، وهم أبو أحمد بن اسماعيل بن علي الكتاني ، أبو اسماعيل بن ابراهيم الحنتاتي ، أبو يوسف بن الحسين بن علي ، أبو علي بن محمد (Feraud, Conquête de Bougie , 254.) . غير أن سوء التنظيم ، وقلة الاستعداد والتدريب القتالي رغم التفوق العددي فإن فعالية الأسلحة النارية الأسبانية أجبرت المقاومين على التراجع أمام الهجوم الأسباني المضاد وخروجهم المفاجئ من مواقعهم . (Gaid, M., 1976: 116.)

وذكر ابن سليمان في كعبة الطائفين 222/2 أن الفقيه محمد بن ملوك بن عبد القادر العامري والوالي الصالح محمد السائح وولده قد استشهدوا في مقاتلة كفار وهران سنة 1053هـ.(سعد الله ، 1982، ج.1 ، الهامش رقم 199:131.)

ومن العلماء ـ الذين ساهموا في الفتح الأول 1708م، في عهد الباي مصطفى بوشلاغم ـ مصطفى بن عبد الله بن مؤمن الرماصي المشهور بالقلعي درس في مازونة ، ثم رحل إلى مصر لطلب العلم واكتساب الآداب ، وذكر صاحب تعريف الخلف أن من تآليفه (شرح متن السنوسية). (الحفناوي، 1991 : ج.2 .443)

محمد بن توزينت العبادي التلمساني الذي يعد من القراء المشاهير ، وقد عرف عنه العلم والجهاد معا ، ذلك أنه توفي مجاهدا ضد الأسبان سنة 1118، أي أثناء الفتح الأول لوهران. (سعد الله ،1982 : ج.2، ص.23.)

أحمد بن ثابت ، الذي قاد الطلبة في الحرب ضد الأسبان في وهران مثل شيخه . لكنه لم يمت في تلك المواجهة بل ذكر عنه أن ثار على الأتراك سنة 1150، وأنه اضطر إلى الهجرة والوفاة في المهجر. (سعد الله 1982، ج.2 ، الهامش رقم 30: .24)

وعلي أبو حسون العبدلي فقد روى الجامعي أن هذا الشيخ ومن كان معه من السكان في حوز تلمسان ، غير آمنين ولا ينعمون بنوم هادئ ، مما جعلهم يلجئون إلى إقامة الحراسة عليهم .

وفي معركة تحرير وهران الثانية سنة 1792 . جند الباي محمد الكبير بعض العلماء وطلبتهم ، وأمرهم أن يتوقفوا عن التدريس في المدن ، وأن يدرسوا بدل ذلك في الرباطات والمراكز الأمامية مثل جبل المائدة المطل على وهران وأمر عليهم الشيخ محمد الموفق بوجلال (يعتبر من أبرز العلماء والمدرسين في عصره ، وكان وقت تامير الباي له أستاذا بارزا في معسكر) وإلى جانبه الشيخ طاهر بن حوا قاضي معسكر (من كبار علماء عصره تولى قضاء معسكر.)

واستجاب الشيخ محمد بن علي الشارف المازوني لدعوة الباي ، فالتحق بالرباط هو وولده الشيخ هني وأخوه السيد محمد ومعهم نحو مائتي طالب . وأعطاهم الباي السلاح والعدة أنظر(حساني: 342- 343) .

ونجح الباي محمد الكبير في تجنيد نحو 400 طالب. وقام بتسليحهم وتدريبهم على خوض الحرب ، وقدم إليهم الأطعمة والعتاد كل شهر. (أنظر المزيد في، ابن سحنون: 235.)

ووعندما وقعت المواجهة مع الأسبان استشهد الشيخ ابن حواء. وقد رثاه ابن سحنون بقصيدة مطلعها :

عز نفسك عن صروف الزمان   كل شيء على البسيطة فان

(ابن سحنون: 237- 239.)

قائمة المراجع :

أ ـ باللغة العربية :

ـ ابن رقية ، محمد التلمساني : الزهرة النيرة فيما جرى في الجزائر حين أغارت عليها جنود الكفرة ، مجلة تاريخ وحضارة المغرب ، العدد ، 3 ، 1967. صص. 2- 32.

ـ ابن مريم ، أبو عبد الله محمد : البستان في ذكر العلماء في تلمسان ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1986 .

ـ ابن ميمون ، محمد : التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية ، تحقيق وتقديم الدكتور محمد بن عبد الكريم ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1981.

ـ البوعبدلي ، المهدي ، أضواء على تاريخ الجزائر في العهد التركي من خلال مخطوط "الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني " ، الأصالة ، العدد ، 8 ، ماي – جوان 1972 ، صص. 273 – 292 .

ـ البوعبدلي ، المهدي : الرباط والفداء في وهران والقبائل ، ـ الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، الجزائر ، العدد 13 ، مارس- أفريل ، 1973 ، صص.19- 37 .

ـ بوعزيز ، يحي : وهران ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، رغاية ، 1985 .
.1978
ـ حساني ، مختار : تاريخ تحرير مدينة وهران من الاحتلال الأسباني خلال القرن الثامن عشر الميلادي من خلال مخطوطتين : فتح مدينة وهران للجامعي ، الرحلة القمرية لابن زرقة ، جامعة الجزائر ، مخبر المخطوطات ، الجزائر ، 2003.
ـ الحفناوي ، أبو القاسم : تعريف الخلف برجال السلف ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، 1991 ، ج .2.
ـ الراشدي ، أحمد ابن سحنون : الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني ،تحقيق وتقديم : المهدي البوعبدلي ، مطبعة البعث ، قسنطينة ، الجزائر ، 1973.
ـ سعد الله ، أبو القاسم : أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، المجلد الأول ، دار الغرب الإسلامي ، ط.5، بيروت ، 2005 .
ـ سعد الله ، أبو القاسم : تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر الى الرابع عشر الهجري (16 – 20) ، ج . 1 ، الشرطة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1980 .
ـ فكاير، عبد القادر(2001): الصراع الجزائري الأسباني في الحوض الغربي للبحر المتوسط خلال القرن السادس عشر ، رسالة ماجستير غير منشورة في التاريخ الحديث والمعاصر ، جامعة الجزائر ،الجزائر.
ـ مجهول : تاريخ مجيء الصبنيول ، المكتبة الوطنية الجزائر ، رقم 2285 .
ـ المشرفي ، عبد القادر : بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الأسبان بوهران من الأعراب كبني عامر ، تحقيق ، محمد بن عبد الكريم ، دار مكتبة الحياة ، بيروت .

ب ـ باللغة الفرنسية :

- Arnaud,(L.) "voyages extraordinaires et nouvelles agréables par Mohamed Abou Ras ben Ahmed ben Abdelkader en-Nasri, Histoire de l'Afrique septentrionale", *Revue Africaine*, 1878, 1879; 1880 ,
- Feraud , (Charles) : "Conquête de Bougie par les espagnols , d'après un Manuscrit arabe" , *Revue Africaine*, T.12 , 1868 .pp.245-256 , 337-349 .
- Feraud(L.): "Récit indigène de l'expédition d'Oreilly, en 1775", *Revue Africaine*, No 9, 1865, O.P.U., Alger, 1985, pp.180-193 , 303-306.
- Gaid (Mouloud): *Histoire de Bejaia et sa région depuis l'antiquité jusqu'à 1954*, S.N.E.D., Alger, 1976.

"نشاط الحركة المذهبية الخارجية ببلاد المغرب الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري / ق10م " ثورة أبي يزيد الخارجي نموذجا"

د / فاطمة بلهواري،

قسم التاريخ وعلم الآثار،

جامعة وهران.

Résumé:

Le mouvement kharijite au Maghreb musulman pendant le x siècle – Abou Yazîd Mukhallad ibn Kaydâd-

D/BELHOUARI Fatima, Univ. Oran- Histoire

Abou Yazîd Mukhallad ibn Kaydâd et surnommé l'homme à l'âne est un berbère Zénète de la tribu des Banou Ifren. Il suivit le dogme du Kharidjisme et devint le chef de la plus importante rébeon menée contre les Fatimides au milieu du X siècle

Abou Yazîd passe son enfance à Tozeur (Tunisie) où son père est un marchand transsaharien. Il reçoit un enseignement kharijite de tendance ibadite Nekharite.

Abou Yazid, et le chef de la secte Nekharite. Abd-el Hamid, dit l'aveugle, feront la guerre aux fatimide. La doctrine de ce Berbère farouche et énergique tenait en ces mots : chasser l'étranger, gouverner le pays par des assemblées choisies. C'est toujours l'esprit démocratique et nationaliste qui réapparaît sous le prétexte d'une guerre de religion.

sous Al Qaim (934 - 946), la pression fiscale et les conversions forcées au chiisme finirent par déclencher une insurrection Kharijite dirigée par le dénommé Abou Yazid.

Après la mort d'Al-Mahdî, Abû Yazîd part en campagne, à la tête des tribus Zénètes des Aurès chaouis Banou Zendek, Banou Berzal, Maghraoua et Azzaba. Il réussit à amalgamer toutes les oppositions au chiisme des Fatimides et obtient le soutien des sunnite malékites de Kairouan et l'indifférence calife de Cordoue Abd-Al- Rahman. En 934, il lance sa rébellion à partir des Aurès. Il cherche alors de l'aide auprès des Omeyyades d'Andalousie.

Les chefs des tribus Kutama et Sanhadja rassemblent une armée pour secourir les Fatimides. Aux abords de Béja, ils doivent affronter Ayûb, l'un des fils d'Abû Yazîd, qui les prend par surprise et les disperse. Ayûb, encouragé par cette facile victoire, se dirige vers Tunis qu'il reprend aux Fatimides. En janvier 946, Ayûb part à la conquête de Sousse. Il s'ensuit un siège acharné. Le19 Mai, pendant ce siège, le calife Al-Qaim meurt. Le combat reprend avec Ismail Al Mansour qui succède à son père.

Abou Yazid sème l'épouvante à travers le pays; il assiège Mahdia (944) durant des mois il faillit la prendre et pille les principales villes de Tunisie Sauvée par Ziri Ibn Manad dirigeant des berbères Sanhadja. Reprenant l'initiative, le 3ème calife Ismail Al Mansour (946 - 953) récupéra

Kairouan, érigea à proximité une nouvelle capitale, Sabra Mansouriya, et pourchassa Abou Yazid jusqu'au Maghreb central (947).

Bien que Kharijite, tendance Nekharite, Abou Yazid est soutenu par les Sunnites pressés de se débarrasser des hérétiques au pouvoir. Les exactions et les horreurs que commettent les hommes d'Abou Yazid finissent par lui aliéner la sympathie des masses sunnites. En 947, il tombe au combat et son corps empaillé sera exposé sur les murs de Mahdia. L'insurrection a vécu et le kharijisme sera presque éradiqué de la Tunisie.

Cette guerre a fait des désastres humains sur le sol tunisien et l'Est de l'Algérie. Abou Yazid sera contesté par les autres chefs de tribu et par la population par ses agissements tyranniques.

تقديم

إن الدارس لتاريخ الحركات المعارضة التي قامت خلال القرن الرابع الهجري /10م في بلاد المغرب يواجه بعديد من المشكلات، والتي هي في جوهرها تجسيد لمشكلات التاريخ الإسلامي بعامة، إذ تتنوع المصادر التاريخية والتي تزخر بتباين رواياتها لتأثرها بروح الإقليمية والتعصب المذهبي، بخلاف منظور المحدثين المحكوم بالتيارات الفكرية الحديثة، غير أنه لم يخرج عن ذات الرؤى السياسية والعنصرية والمذهبية، التي كان لها دور في إذكاء الصراع عبر التاريخ.

لقد ساعد العامل الديني بشدة تلك الحركات المعارضة والتي قامت في ظل الوجود الفاطمي ببلاد المغرب في مطلع القرن الرابع الهجري، حيث قدم لها الصفة الشرعية، غير أنه بدا ثانويا بالقياس إلى الرؤية الاجتماعية الشاملة، والتي يشكل الجانب المذهبي أحد جوانبها الموضوعية المفسرة لها. وتزعمت قيادة هذه الحركات عناصر مختلفة النحل والأهواء والاتجاهات، وقد شملت مناطق واسعة من برقة شرقا حتى المحيط الأطلسي غربا، وظل لهيبها متوهجا حتى نقلت دار الخلافة الفاطمية إلى ديار مصر.(بلهواري، ف، 1991: 178- 294) وسنتناول الحديث في هذه الدراسة عن أخطر حركة قامت خلال هذا القرن وكادت نتائجها أن تؤدي إلى زوال الحكم القائم أنذاك، والمتمثلة في حركة أبي يزيد مخلد بن كيداد الخارجية ضد الفاطميين.

أولا: نبذة عن الخوارج في بلاد المغرب

انتشر مذهب الخوارج بشقيه الصفري والإباضي انتشارا واسعا في بلاد المغرب خلال النصف الأول من القرن الثاني للهجرة /8م حتى صار للخوارج عدد كثير وشوكة قوية (الرقيق، ق، 1990 : 74.البغدادي،ت، 1985 : 218. المقريزي، ت، 1987 : 119)

وقد حققت هاتان الفرقتان انتصارات تعدت الدعوة إلى تتويج سياسي وذلك بإقامة دولتين خارجيتين في بلاد المغرب، الأولى صفرية بسجلماسة تحت زعامة بني مدرار140هـ/757م، والأخرى إباضية بتاهرت تحت حكم بني رستم 161هـ/778م (إسماعيل،م،1976 : 110- 182. بن عميرة م،1984 : 67- 122) وقد أتاحت الظروف لهاتين الدولتين أن تنعما بالاستقرار السياسي والانتعاش الحضاري بعد حروب دامت أكثر من نصف قرن من الزمان.

تبدد شمل الخوارج وبخاصة منهم الفرع الإباضي بظهور الدعوة الشيعية الإسماعيلية ببلاد المغرب وقيام الدولة الفاطمية سنة 296هـ / 909م.(النعمان،ح،1986 : 47- 306. إدريس، ق،1985 : 51- 118) فلاذت أعداد منهم مابين جبل نفوسة وواحة ورجلان وبلاد الجريد وضواحي تاهرت وبجزيرتي جربة وصقلية (أبو زكرياء،ي،1984 : 170. الدرجيني،ع،1974،ج1 : 94- 95) مما كان لهذه النهاية وقع طيب استغله الفاطميون في تحطيم قدراتهم على الوحدة والتجمع ضدها، إلى حين قيام الثورة الإباضية الكبرى يقودها أبو يزيد مخلد بن كيداد، فانضمت إليها مختلف العناصر الناقمة للحكم الشيعي الإسماعيلي.

ثانيا: أبو يزيد مخلد بن كيداد، نسبه، قبيلته، نشأته، مذهبه

لا توجد تفاصيل وافية عن حياته الأولى إذ لم تخصص له ترجمة في كتب السير والتراجم والطبقات لأن مؤرخي السنية والشيعية تعتبره خارجا على السلطة الشرعية، كما يعتبره مؤرخو الإباضية منشقا على مذهبهم، غير أنه عثر على شذرات قليلة من سيرته في كتب التاريخ العام. ولا يعلم من نسبه إلاّ ما ذكره عنه أبو محمد بن حزم نقلا عن يوسف الوراق عن أيوب بن أبي يزيد "أن اسمه مخلد بن كيداد بن سعد الله بن مغيث بن كرمان بن مخلد بن عثمان بن وريمت بن خوبنفر

بن سميران بن يفرن بن شانا" (ابن حزم، ظ، 2007 : 495) وأكد كل من ابن عذاري وصاحب كتاب مفاخر البربر ذات النسب (ابن عذاري، م، 1983، ج1 : 216. مجهول، 2005 : 142)

أجمع غالبية المؤرخين أن أبا يزيد من بني يفرن الزناتيين (ابن حزم، ظ ،2007 : 495. ابن الأبار، ق، 1985، ج1 : 290. مجهول، 2005 : 142. ابن الأثير، ش، د ت ،ج6 : 303. أبو زكرياء، ي، 1984 : 175)

عاصر أبو يزيد الأحداث الخطيرة التي تعرض لها الخوارج من تنكيل وتعذيب وتقتيل عند إقامته في تيهرت (ابن عذاري، م، 1983، ج1 : 166)، ولا شك فقد كان لهذه الأحداث وقعا سيئا في نفسه وهو لا يزال صغيرا. وكان أبو يزيد قد تعلم مذهب النكار بمدينة توزر، حيث اختلط بشيوخهم فمال إلى مقالاتهم وأخذ بأصول مذهبهم (الدرجيني، 1974، ج1: 97. ابن الأثير، ش، د ت، ج6 : 302-303). والنكار هؤلاء انشقوا عن الإباضية فانضموا إلى يزيد ابن فندين وأنكروا إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن فسموا نكارا. (الشماخي، 1995 : 222. ابن الخطيب، ل، 2003 : 234- 235)

ثالثا : أسباب الثورة

لم تكن هذه الثورة وليدة يومها، ولكن أسبابها الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية تراكمت على مر السنين فأثارت النفوس، وكان للدافع الديني والاقتصادي دور أساسي في تحريكها.

1- الدافع الديني

إن السياسة التي سلكها الخلفاء الفاطميون في بلاد المغرب جعلت نجاح الدعوة الاسماعلية وتقوية السلطان الفاطمي هو الهدف الأول والأخير، مما أعطى لهذه السياسة الصبغة الاستبدادية، إذ اتخذوا أسلوب القهر والعنف في محاربة وطمس مذاهب أهل المغرب من خارجية وسنية عل وجه التحديد، مستغلين مختلف الوسائل من أجل إزالتها وإحلال المذهب الشيعي الاسماعيلي محلهم، مما ترتب عن ذلك وضع داخلي متردد وقيام ثورات متتالية ضدهم بالرغم من تعددها واختلاف

أسبابها وأهدافها وتباينها بين عهد خليفة وآخر من حيث القوة والضعف ومن حيث نتائجها، فإنها في مجموعها كانت رفضا وسخطا على سياسة الفاطميين العامة. (بلهواري، ف، 1991: 2- 33)

وعليه، كانت حركة أبي يزيد ميدانا مواتيا لرجال المذاهب المضادة للشيعة الإسماعيلية، فكل فريق وجد في هذه الحركة ضالته، وفرصته لنيل غرضه أو لإيذاء خصمه فانضمامهم كان بمثابة ائتلاف وتحالف ضد عدو مشترك على حد تفسير محمود إسماعيل. (إسماعيل، م، 1976: 239)

2- الدافع الاقتصادي

لا مناص للباحث في ميدان دراسة أسباب حركة الخوارج المعارضة للحكم الفاطمي من وضع العامل الاقتصادي ضمن العوامل الرئيسية في تحريكها، إذ كان لسياسة الفاطميين المالية أثرها الفعال في دفع الأهالي إلى الثورة ضدهم. (يراجع تفاصيل مالية المغرب في سنتي 336هـ/948م عند كل من ابن حوقل، ن، د ت: 94. و البكري، ع، 2003، ج2: 198). (ابن عذاري، م، 1983، ج1: 193- 194. يراجع موضوع الأسعار عند بلهواري ، ف، 2005: 236)

رابعا: إعلان أبي يزيد الحرب على الفاطميين

وأمكن تقسيم حرب أبي يزيد إلى ثلاث مراحل لكل منها سمتها تميزها عن الأخرى، بدأت المرحلة الأولى ببروز قوة أبي يزيد في انتزاع مدن افريقية من سلطان الفاطميين إلى جانب صمود هؤلاء في معاقلهم، (ابن حماد ،ص، 1984: 30 - 31.ابن الأثير، ش، د ت ،ج6: 304) مما برهن على التعادل الذي ساد بين الطرفين، لتنتهي هذه المرحلة بحصار أبي يزيد للمهدية عاصمة ملك الفاطميين في سنة 333هـ/946م وبذلك هدد أمنهم واستقرارهم وبخاصة عندما استولى على القيروان، غير أنه سرعان ما تحول ذلك النصر إلى انهزام وفشل في محاولة اقتحام المهدية. ويعود السبب الرئيسي في تحول مسار هذا الصراع إلى انضمام صنهاجة إلى صف الفاطميين وتعديل كفة الحرب لصالحهم.(ابن حماد ،ص، 1984: 31. ابن الأثير، ش، د ت ،ج6: 305)

المرحلة الثانية وفيها تبادل الطرفان النصر والهزيمة بحيث نقل أبو يزيد مركز قوته من المهدية إلى محاصرة سوسة غير أن هذه المرحلة تميزت بظهور الشقاق في صفوف الاباضية الوهبية والمالكية، (ابن حماد ،ص، 1984 : 31) ولم يبق معه سوى النكار من بني كملان وهوارة من قبائل زناتة، (ابن الأثير، ش، د ت ،ج6: 305) وفي هذه الظروف استعان الخليفة القائم بعامله على مدينة مسيلة لاسترداد نفوذ الفاطميين على تلك الأرجاء فنجح في ذلك عدا مدينة سوسة التي ظل الحصار عليها قائما. (ابن حماد ،ص، 1984 : 31. ابن الأثير، ش، د ت ،ج6: 305)

المرحلة الأخيرة وفيها قضي على أبي يزيد بعد أن فقد أعدادا كثيرة من أنصاره، فتعقب المنصور آثاره وتم القبض عليه في سنة 336هـ/947م ومثل بجثته بعد موته. (ابن الأبار، ق، 1985 ،ج1: 291)

خامسا: سر قوة ثورة أبي يزيد

أ- شخصية أبي يزيد الفذة: على الرغم من تحامل المؤرخين جميعا باختلاف توجهاتهم ومذاهبهم على شخص أبي يزيد، فنعتوه بالمروق والزندقة والفساد والكفر، إلاّ أنه لم يكن بالشخص العادي بل استطاع أن يقود جيشا متنوع الملل والنحل، وهو يتجاوز الستين من عمره، وكان ما زال يحتفظ بحزمه وصلابة جأشه.(الدشراوي، ف، 1994: 248)

ب- مناصرة قبائل زناتة للثورة: لقد شكلت قبيلة زناتة عصب هذه الثورة، إذ كان أبي يزيد منهم، وانطلقت شرارتها من بني واركوا أحد بطون بني يفرن الضاربين في جبل أوراس، ثم انضم إليه العديد من بطون زناتة أمثال بني برزال وبني زنداك وبني خزر رغم اختلاف مذاهبهم وذلك بدافع العصبية، لأن العصبية تقوم أساسا على رابطة النسب والنعرة على ذوي القربى، يكون لها الغلبة على المذهب الديني (الجابري، ع، 1982: 254)

فقد وجد هؤلاء في شخص أبي يزيد زعيما دينيا فلتفوا حوله ليعلنوا وليؤكدوا عدائهم ورفضهم للوجود الفاطمي على أراضيهم. (سنوسي، ي، 1986: 189- 248)

ج- مؤازرة جموع الإباضية الوهبية للثورة

خرجت الإباضية الوهبية معه حسب رواية الدرجيني حتى يشاركوه في نهب الأموال. (الدرجيني، ع، ج1: 99- 100) بينما حسب رواية ابن خلدون فقد كان خروجهم معه مشروط، وذلك إنّ هم ظفروا بالمهدية والقيروان صار الأمر شورى. (ابن خلدون ،ع، 1979، ج7: 13) والنصان يفسران عن مدى استمرار العداء بين الفرقتين.

د- انضمام المالكية إلى الثورة

كما انظم المالكية إلى جانب الخوارج لأنهم اعتبروها أملا وحيدا في الخلاص من حكم الخليفة القائم بأمر الله. ولأجل إضفاء الصبغة الشرعية، استلزم الأمر إصدار فتوى بوجوب القتال، إذ رأى هؤلاء أن قتالهم أفضل من جهاد أهل الشرك.(عياض، س، د ت،ج2: 318- 319. الدباغ، ت، 1978، ج3: 32- 33.) وقد سرد المالكي تفاصيل هذه الفتوى بذكر أشهر أعلامها في كتابه " رياض النفوس" من بينهم أبو محمد بن أبي زيد القيرواني، وأبو العرب التميمي، وأبو الحسن القابسي، وغيرهم. (المالكي، ب، 1994، ج2: 297)

وحصيلة القول، أن أبا يزيد دفعته تطلعاته وطموحاته السياسية إلى مهادنة جميع الأحزاب المعارضة للفاطميين، مستغلا إياها في قتالهم لذا لم يتعجل في إظهار نواياه، بل آثر التمويه واستخدام الحيلة، فلم يمانع في قبول شروط الوهبية أعداءه التقليديين، ولم يجد حرجا في خداع المالكية حين أمرهم بقراءة مذهب مالك، فكان يتطلع إلى إنشاء دولة إباضية نكارية، وقد ظهرت تجليات ذلك في الانتصارات التي حققها في سنة واحدة كحصاره للحاضرة السياسية "المهدية"، واستيلاءه للمركز الاقتصادي الهام "القيروان"، وسكه للعملة، وعقده للعلاقات دبلوماسية مع أمويي الأندلس أعداء الفاطميين. فامتطى صهوة الدين غير عابئ بما خلفته هذه الحركة من ضياع في الأرواح والأموال، هذا إلى جانب زعزعة الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي. وعلى الرغم من فشل هذه الثورة في تحقيق مراميها

السياسية، إلاّ أنها كانت عاملا في دعم النفوذ الفاطمي ببلاد المغرب و فرصة للفاطميين في تعديل سياساتهم المذهبية والمالية اتجاه المغاربة.

البيبليوغرافيا

1- المصادر

1- ابن الأبار، ق، 1985، الحلة السيراء، ط2، القاهرة، دار المعارف.

2- ابن الأثير، ش، د ت، الكامل في التاريخ، ط6، بيروت، دار الكتاب العربي.

3- ابن حامد، ص، 1984، أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب

4- ابن حزم، ظ، 2007، جمهرة أنساب العرب، ط4، بيروت، دار الكتاب العلمية.

5- ابن حوقل، ن، د ت، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي.

6- ابن خلدون، ع، 1974، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت، مؤسسة جمال للطباعة والنشر.

7- ابن عذاري، م، 1983، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ط3، بيروت، دار الثقافة.

8- أبو زكرياء، يحي، 1984، كتاب سير الأئمة وأخبارهم، ط3، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.

9- إدريس، ق، 1985، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب، القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

10- الإدريسي، ح، 1983، المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.

11- البغدادي، ت، 1985، الفرق بين الفرق، ط1، مكة المكرمة، دار الباز للنشر والتوزيع.

12- البكري، ع، 2003، المسالك والممالك، ط1، بيروت، دار الكتاب العلمية.

13- الدرجيني، ع، 1974، طبقات المشايخ بالمغرب، قسنطينة، مطبعة البعث.

14- الرقيق، ق، 1990، تاريخ إفريقية والمغرب، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

15- الشماخي، ع، 1995، كتاب السير الجزء الخاص بتراجم علماء المغرب إلى نهاية القرن الخامس هـ/11م، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. - 16- المالكي، ب، 1994، كتاب رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

17- المقريزي، ت، 1987، تراجم مغربية ومشرقية من الفترة العبيدية من كتاب المقفى الكبير، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

18- النعمان، ح، 1986، افتتاح الدعوة ، ط2، تونس، الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع ن ديوان المطبوعات الجامعية.

19- اليعقوبي، أ، 2002، البلدان ، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.

20- عياض، س، د ت، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة.

21- مجهول، 1985، كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، الدار البيضاء، دار النشر المغربية.

22- مجهول، 2005، مفاخر البربر، ط1، الرباط، دار أبي الرقراق.

2- المراجع

23- إسماعيل، م، 1976، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، ط1، الدار البيضاء، دار الثقافة.

24- الجابري، ع، 1982، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، ط3 بيروت، دار الطليعة.

25- الدشراوي، ف، 1994، الخلافة الفاطمية بالمغرب 296- هـ365/909 - 975م، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

26- بلهواري، ف، 1991، حركات المعارضة في المغرب الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة لنيل شهادة ماجستير في التاريخ الإسلامي، عين شمس، مصر.

27- بلهواري، ف، 2005، النشاط الاقتصادي في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري /10م، رسالة دكتوراه دولة غير منشورة، لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ الإسلامي، جامعة وهران.

28- بن عميرة ، م، 1984، دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب.

29- سنوسي،ي، 1986، زناتة والخلافة الفاطمية، ط1، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت.

ثورات الحركة الخارجية الصفرية في المغرب الإسلامي(120- 132هـ) وتداعياتها

د/عبيد بوداود،

قسم التاريخ،

المركز الجامعي معسكر.

ثمة مشكلة منهجية لابد من الإشارة إليها قبل الشروع في عرض حيثيات هذا الموضوع، وتتمثل في أن المصادر التي تعرضت له بعيدة عن زمن الأحداث والوقائع بعدة قرون، مما يطرح أمامنا مسألة مصداقية المعلومات الواردة فيها، كما أن هذه المعلومات تتميز بالقلة والتضارب في ذكر وتحديد أسماء المواقع العسكرية، والقواد، ونتائج هذه المعارك لاسيما عدد القتلى والأسرى، كما أن بعض النصوص الواردة بهذا الشأن متقاربة في محتواها وألفاظها مما يوحي بانتقالها من مصدر لآخر، وهنا لا يصبح التعدد في المصادر دليلا على التنوع والثراء بقدر ما هو تكرار لها . بالإضافة إلى ذلك فإن المعلومات الواردة في هذه المصادر لا تتعدى الإشارة إلى المعارك العسكرية، والنتائج المترتبة عليها مباشرة، أما القضايا الأخرى مثل مسألة تاريخ دخول المذهب الصفري إلى المغرب الإسلامي، والمناطق التي استقر بها، وكيف كانت تعيش الجماعة الصفرية؟ ومدى تمثلها واعتناقها للمبادئ الصفرية؟ وما هي بواعثها الحقيقية على التمرد والثورة ضد الدولة الأموية؟ فتبقى مجرد تخمينات وتأويلات تفتقر إلى الدليل، وتخضع لضغط الانتماءات الفكرية سواء الإيديولوجية منها أو المذهبية للباحثين الذين طرقوا هذا الموضوع.

إن أقدم مصدر تضمن معلومات عن الحركة الخارجية الصفرية في المغرب الإسلامي، هو كتاب فتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم المتوفى سنة 257هـ، أي بما يزيد عن القرن من زمن وقوع الثورات الأولى للحركة الخارجية الصفرية بالمغرب الإسلامي، ثم يأتي بعد ذلك كتاب تاريخ إفريقية والمغرب للرقيق القيرواني المتوفى في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، وعن هذين المصدرين نقلت بقية المصادر الأخرى، والتي تأتي في المرتبة الثانية من حيث الأهمية، ومن بينها الكامل في التاريخ لابن الأثير (ت 630هـ)، ونهاية الأرب في فنون الأدب للنويري (ت 732هـ)،

وكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر لعبد الرحمان بن خلدون (ت 808هـ).

ولتغطية الموضوع وضعنا خطة اشتملت على العناصر التالية:

1- تعريف مختصر بالصفرية، وتحديد ما يميزها عن الفرق الخارجية الأخرى.

2- دخول المذهب الصفري إلى المغرب الإسلامي.

3- الظروف والعوامل المساعدة على اعتناق المذهب من قبل البربر.

4- أهم الثورات أواخر العهد الأموي، والتداعيات المترتبة عليها.

تعتبر الصفرية فرقة من الفرق الخارجية احتلت منزلة الوسط بين فرقة الأزارقة الموسومة بالتطرف، والإباضية المنعوتة بالاعتدال، ولم يعلم لهذه الفرقة نشاط بالمشرق إلا مع سنة 76هـ حينما قاموا بثورة ضد الأمويين بقيادة صالح بن مسرح. ولقد ركزوا جل ثوراتهم على منطقة الموصل والجزيرة وديار بكر.(عبد الرازق، م. 1985: 46).

وهناك تفسيرات مختلفة لأصل التسمية إلا أن أقربها إلى الحقيقة هي النسبة إلى مؤسس هذه الفرقة المختلف في ضبط اسمه بين عبد الله بن الصفار(عبد الرازق، م. 1985: 44)، وزياد بن الأصفر (الشهرستاني، م. 1994: 99).

اختلفت الصفرية عن بقية الفرق الخارجية الأخرى لاسيما الأزارقة، والنجدات، والإباضية في مجموعة من الأمور من أهمها: " إنهم لم يكفروا القعدة عن القتال، إذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد... ولم يحكموا بقتل أطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم في النار. وقالوا التقية جائزة في القول دون العمل...ونقل عن الضحاك منهم أنه جوز تزويج المسلمات من كفار قومهم في دار التقية دون دار العلانية."(الشهرستاني، م.1994: 99- 100). واعتبرت هذه الأمور دليلا على نوع من الاعتدال سمح للفرقة الصفرية من الاندماج في الجماعة الإسلامية لاسيما معايشة تلك الجماعة باستعمال مبدأ التقية، والسماح للنساء من المذهب الصفري من الزواج بالمسلمين من غير رجال الطائفة، ومسألة الجهاد.

راهنت الصفرية شأنها في ذلك شأن بقية الفرق الإسلامية، لاسيما الخوارج والشيعة على الولايات الإسلامية البعيدة عن مركز الخلافة لعلها تتمكن من

تحقيق بعض المكاسب السياسية، وكانت تطمح أساسا إلى تأسيس دولة لها، وذلك على إثر الهزائم التي تلقتها على مستوى المركز. وكانت ولاية المغرب الإسلامي في طليعة اهتمامات هذه الفرقة، وما شجع على ذلك الظروف السياسية والاجتماعية التي كان يمر بها المغرب الإسلامي أواخر القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني الهجري.

استعمل الصفرية أسلوب الدعوة السرية، وبعثوا بدعاة لهم إلى المغرب الإسلامي، لكننا لا نعلم على وجه الدقة متى وفد دعاتهم الأوائل، ولكن من المرجح أن يكون ذلك مع نهاية القرن الأول الهجري أو مطلع القرن الثاني الهجري، إذ يتردد أن أول داعية صفري قدم إلى المغرب الإسلامي هو عكرمة مولى ابن عباس الذي رافق الداعي الإباضي سلمة بن سعيد إلى إفريقية.(بن عميرة، م. 1984 : 65) ويذكر أن عكرمة هذا هو من أصل مغربي، وصار من كبار فقهاء المذهب الصفري.(عبد الرازق، م. 1985 : 47). وما من شك أنه ساهم في تكوين عدد من الدعاة الذين ساهموا بدورهم في نشر مبادئ الصفرية بين البربر.

ويذكر ابن خلدون أن الإسلام لم يستقر ببلاد المغرب، ولم يذعن البربر لحكمه إلا بعد فتح الأندلس من قبل موسى بن نصير وطارق بن زياد، حيث أجاز معهما الكثير من رجالات البربر برسم الجهاد. ويستطرد قائلا:" ثم نبضت فيهم عروق الخارجية فدانوا بها ولقنوها من العرب الناقليها من منبعها بالعراق. وتعددت طوائفهم وتشعبت طرقها من الأباضية والصفرية".(ابن خلدون، ع. 1992 : م6، 129). وهذا ما ينهض دليلا على أن انتقال الفكر الخارجي إلى بلاد المغرب كان بفضل مساع حثيثة من قبل دعاة المذهب الذين كانوا في الغالب من أصول عربية قبل أن يحتضنه الموالي من أعراق مختلفة. ويضيف ابن خلدون في هذا الشأن:" وفشت هذه البدعة وأعقدها رؤوس النفاق من العرب وجراثيم الفتنة من البربر ذريعة إلى الانتزاء على الأمر فاختلوا في كل جهة".(ابن خلدون، ع. 1992 : م6، 129).

لكن أسبابا وجيهة كانت وراء ثورة البربر ضد الدولة الأموية ،لعل من أبرزها السياسة غير الحكيمة التي سلكها بعض الولاة تجاه البربر، سواء ما تعلق منها بالسياسة الجبائية، أو معاملة العناصر البربرية داخل الجيش ، أو ما كانت تخلفه الحملات العسكرية ضد بعض المناطق و القبائل البربرية من مآس ، وغيرها.

ولقد بدأ هذه السياسة يزيد بن أبي مسلم مولى الحجاج، الذي عين واليا على بلاد المغرب الإسلامي سنة 101هـ أو 102هـ، وكان هذا الأخير متأثرا بسياسة مولاه الحجاج بن يوسف في معاملة المسلمين الجدد، بفرض الجزية عليهم رغم إسلامهم، لكنه لم يدرك خصوصيات بلاد المغرب مما جعله يدفع حياته ثمنا لهذه السياسة الظالمة: " ...وقتل وكان سبب قتله أنه أراد أن يسير في أهل إفريقية بسيرة الحجاج في أهل الإسلام، الذين سكنوا الأمصار، ممن كان أصله من السواد من أهل الذمة، فإنه ردهم إلى قراهم، ووضع عليهم الجزية على ما كانوا عليه قبل الإسلام، فلما عزم يزيد بن أبي مسلم على ذلك، اجتمع رأي أهل إفريقية على قتله، فقتلوه، وولوا عليهم الوالي الذي كان قبله، وهو محمد بن يزيد مولى الأنصار وكتبوا إلى يزيد بن عبد الملك: أنا لم نخلع أيدينا من طاعة، ولكن يزيد بن أبي مسلم سامنا ما لا يرضاه الله والمسلمون، فقتلناه وأعدنا عاملك، فكتب إليهم: أنه لم يرض بما صنع، وأقر محمد بن يزيد على عمله. ثم ولى بشر بن صفوان الكلبي ...".(النويري، أ. 1985: 211- 212).

إن هذه الحادثة تؤرخ لبداية التوتر بين البربر والدولة الأموية، وإن كانت عبارة " واجتمع أهل إفريقية على قتله" لا تعني البربر وحدهم، بل كذلك العرب الذين استقروا إلى جنبهم، وإن كانت السياسة المذكورة لا تعنيهم مباشرة. كما أننا لم نستطع أن نتبين من النص الجماعة التي راسلت الخليفة يزيد بن عبد الملك وإلا لأمكننا تحديد هوية الناقمين المباشرين على سياسة الوالي الجديد.

كما أن سببا آخر أورده الرقيق القيرواني بشأن مقتل يزيد بن أبي مسلم، ويتمثل في عزمه على وشم أيدي حرسه، حيث يذكر: " فقدمها سنة اثنتين ومائة، ومكث أشهرا، وحرسه البربر خاصة، ليس فيهم أحد من البرانس، فقام يزيد بن أبي مسلم خطيبا على المنبر فقال: أيها الناس إني قد رأيت أن اسم حرسي في أيديهم كما تفعل ملوك الروم بحرسها، فأسم في يمين الرجل اسمه، وفي يساره "حرسي" ليعرفوا في الناس بذلك من غيرهم، فإذا دفعوا إلى أحد أسرع فيما أمرته به. فلما سمع ذلك حرسه، اتفقوا عليه، وغضبوا، وقالوا: جعلنا بمنزلة النصارى. ودب بعضهم إلى بعض، وتعاقدوا على قتله. فلما خرج من داره إلى المسجد لصلاة المغرب قتلوه في مصلاه." (الرقيق، إ. 1990: 64).

إن هذا النص يحصر مسؤولية قتل يزيد بن أبي مسلم في حرسه من البربر البتر الذين رفضوا أن يعاملهم كما يعامل ملوك النصارى حرسهم. والظاهر أن رد فعلهم هذا يعكس رفضهم للكثير من الإجراءات التي اتخذها يزيد بن أبي مسلم بحقهم، أو بحق أسرهم بما في ذلك مسألة الجزية المذكورة في النص السابق، وجاء السبب المذكور في النص الأخير كالقطرة التي أفاضت الكأس بدليل ما ورد عند ابن خلدون:" ثم تطاول البربر إلى الفتك بأمراء العرب، فقتلوا يزيد بن أبي مسلم سنة اثنتين ومائة لما نقموا عليه في بعض الفعلات"(ابن خلدون، ع. 1992: م6، 129-130).

ويوجد ملخص لأسباب تذمر البربر من السياسة الأموية في التقرير الشفوي الذي تقدم به وفد من البربر برئاسة ميسرة المطغري حينما قدم على هشام بن عبد الملك، يريد أن ينقل إليه شكوى أهل المغرب من تجاوزات عمال بني أمية، لكن الأبرش حال دون دخولهم على الخليفة، حيث جاء فيه: " أبلغ أمير المؤمنين، أن أميرنا يغزو بنا وبجنده، فإذا غنمنا نفلهم، ويقول: هذا أخلص لجهادكم، وإذا حاصرنا مدينة، قدمنا وأخرهم، ويقول: هذا ازدياد في الأجر، ومثلنا كفى إخوانه، ثم أنهم عمدوا إلى ماشيتنا فجعلوا يبقرون بطونها عن سخالها ويطلبون الفراء الأبيض لأمير المؤمنين فيقتلون ألف شاة في جلد، فاحتملنا ذلك، ثم إنهم سامونا، أن يأخذوا كل جميلة من بناتنا فقلنا: لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ونحن مسلمون فأحببنا أن نعلم أعن رأي أمير المؤمنين هذا أم لا ؟" (بن عميرة، م.1984: 63 نقلا عن ابن الأثير، ع. 1967: ج3، 47).

فإذا صحت هذه الرواية، فإن التمييز في المعاملة بين الجند المشكل لجيش ولاية المغرب الإسلامي، شكل سببا فارقا في رد فعل البربر، حيث أنهم كانوا يشكلون النسبة الأكبر من هذا الجيش، لكنهم لم يتمتعوا بنفس الحقوق لاسيما في اقتسام الغنائم أثناء الغزوات. ومن أهم تلك الغزوات غزة صقلية سنة 101هـ على عهد يزيد بن أبي مسلم، ثم غزوة نفس الجزيرة مجددا سنة 109هـ على عهد بشر بن صفوان، وغزو عبيد الله بن الحبحاب لجزيرة سردينية سنة 117هـ، وغزوه لبلاد السوس وأرض السودان.(عبد الرازق، م.1985: 33)

كما أن الولاة كانوا يجتهدون في جمع الغنائم للخلفاء إرضاء لهم، ورغبة في الحفاظ على مناصبهم، فتعسفوا في جمع الضرائب لاسيما في ولاية عبيد الله بن الحبحاب الذي استعمل عمر بن عبد الله المرادي على طنجة وما والاه أي بلاد المغرب الأقصى حاليا فأساء السيرة: "...وتعدى في الصدقات والقسم، وأراد أن يخمس البربر، وزعم أنهم فيء المسلمين، وذلك ما لم يرتكبه عامل قبله، وإنما كان الولاة يخمسون من لم يؤمن منهم ولم يجب إلى الإسلام". ولجأ عمر بن عبد الله المرادي إلى هذا الإجراء بعد أن تناقصت مداخيل الولاية بانتقال البربر إلى الإسلام، وتراجعت عمليات الغزو.(الرقيق، إ.1990 : 73). وكان هذا السبب المباشر في ثورة ميسرة المطغري التي سوف نتعرض لها لاحقا.

كما كان الولاة والأمراء يتقربون للخلفاء بجمع الهدايا والطرف من بلاد المغرب ويتغالون في ذلك، وهذا ما ميز ولاية ابن الحبحاب خاصة مع عامله عمر بن عبد الله المرادي عامل طنجة، وابنه إسماعيل الذي استعمله على السوس وما وراءه، وفي ذلك يقول ابن خلدون: " واتصل أمر ولايتهم، وساءت سيرتهم في البربر، ونقموا عليهم أحوالهم، وما كانوا يطالبونهم به من الوصائف البربريات والأفرية العسلية الألوان، وأنواع طرف المغرب، فكانوا يتغالبون في جمعهم ذلك وانتحاله. حتى كانت الصرمة من الغنم تستهلك بالذبح لاتخاذ الجلود العسلية من سخالها، ولا يوجد مع ذلك إلا الواحد وما قرب منه. فكثر عيثهم بذلك في أموال البربر وجورهم عليهم، وامتعض لذلك ميسرة الحفيد زعيم مطغرة وحمل البربر على الفتك بعمر بن عبد الله عامل طنجة."(ابن خلدون، ع.1992، م6 : 140).

لقد وجدت الأفكار الخارجية ببساطتها، وتأكيدها على حق كل مسلم في اعتلاء منصب الخلافة، استحسانا وقبولا من قبل البربر الساخطين على الخلافة الأموية بسبب سياسة ولاتها، فأصبحوا يتطلعون إلى تأسيس دولة لهم بعد القضاء على الوجود الأموي، وخاب أملهم في الإصلاح بعد أن تبين لهم أن سياسة الولاة ما هي إلا تطبيقا لرغبة الخلفاء. وكانت الأفكار الخارجية تنتشر بسرعة في ذلك الوقت: " وكانت بدعة الخارجية يومئذ قد سرت في البربر وتلقنها رؤوسهم من عرب العراق الساقطين إلى المغرب نزعوا بها إلى الأطراف داعين أغمار الأمم إليها عسى أن تكون لهم دولة، فاستحكمت صبغتها في طغام البربر ووشجت فيهم عروقها

فكان ذلك من أقوى البواعث والأسباب في خرق حجاب الهيبة على الخلفاء وانتقاض البربر على العرب ومزاحمتهم لهم في سلطانهم."(الناصري، أ.1997: ج1، 162- 163)

استطاعت الأفكار الخارجية لاسيما الصفرية منها من إيجاد موطئ قدم لها ببلاد المغرب الإسلامي، وجلبت إليها كل الناقمين على الحكم الأموي، سواء الجند الذين عانوا من التمييز، أو عامة الناس الذين أرهقتهم المغارم، أو الذين سلبت منهم أموالهم وقتلت ماشيتهم، أو الذين كانوا يرون في الحكم الأموي أنه غير شرعي ويجب محاربته، أو الذين كانوا يتطلعون إلى تأسيس دولة للبربر بعيدة عن حكم العنصر العربي. لذلك فلا غرابة من الثورة العارمة التي سيفجرها البربر ضد الخلافة الأموية باسم الخوارج الصفرية.

ولنبدأ باستعراض هذه الثورات:

أولا: ثورة ميسرة سنة 122هـ: بالنظر إلى الأسباب المذكورة سلفا لاسيما سوء صنيع عمر بن عبد الله المرادي عامل طنجة وما والاها مع البربر، انتهز هؤلاء خروج جيش الولاية إلى صقلية للغزو بقيادة حبيب بن أبي عبيدة، وقاموا بالثورة ضد الوالي عبيد الله بن الحبحاب. وبدؤوا تلك الثورة بطنجة حيث قتلوا عاملها عمر بن عبد الله المرادي سنة 122هـ، ثم زحفوا إلى إقليم السوس فقتلوا عامله إسماعيل بن عبيد الله بن الحبحاب.

وتولى قيادتهم في هذه المرحلة ميسرة المطغري، وفي ذلك يقول ابن عبد الحكم:" وانتقضت البربر على عبيد الله بن الحبحاب بطنجة، فقتلوا عامله عمر بن عبد الله المرادي، وكان الذي تولى ذلك ميسرة الفقير البربري ثم المدغري، وهو الذي قام بأمر البربر وادعى الخلافة وتسمى بها وبويع عليها."(ابن عبد الحكم، ع. 1995: 246)

لقد اختار هؤلاء الثوار الوقت المناسب لإعلان ثورتهم بعد احتقان الأمور، وكذلك كانوا على علم بغياب جيش الولاية، كما اختاروا المكان المناسب أي إقليم طنجة، وهو أبعد الأقاليم عن مركز الولاية. كما أفصحوا عن نياتهم منذ البداية حينما بايعوا ميسرة بالخلافة. أي أن هذه الثورة لا تمثل احتجاجا اجتماعيا ظرفيا وإنما تطمح إلى تأسيس خلافة تؤمن بالأفكار الخارجية الصفرية. وكان

حجم هذه الثورة كبيرا إلى درجة وصفها بـ:" وتداعت عليه (أي البربر) بأسرها مسلمها وكافرها، وعظم البلاء" (ابن الأثير، ع. دون تاريخ: 714)، " واضطرم المغرب نارا وفشت نحلة الخارجية في جميع قبائله، وانتقض أمره على خلفاء المشرق فلم يراجع طاعتهم بعد." (الناصري، أ.1997، ج1 : 165) "وتداعت عليه بأسرها، وعظم البلاء، وذلك في سنة اثنين وعشرين ومائة، وهي أول فتن كانت بإفريقية في الإسلام... وفي المغرب يومئذ قوم فيهم دعوة الخوارج، وفيهم عدد كثير وشوكة" (الرقيق، إ. 1990 : 73- 74).

اختلفت المصادر فيما بينها في التسمية الكاملة لزعيم هذه الثورة، فهناك من أطلق عليه اسم: " ميسرة الفقير البربري ثم المدغري"(ابن عبد الحكم، ع. 1995 : 246)، " ميسرة المدغري"(الرقيق، إ. 1990 : 74، النويري، أ. 1985 : 214)، " ميسرة السقاء ثم المدغوري"(ابن الأثير، ع. دون تاريخ: 714)، " ميسرة المظفري"(مجهول، 2005 : 139).

كما تتضارب الأخبار بشأن هذه الشخصية، فابن الأثير يقول عنه أنه كان صفريا وسقاء.(ابن الأثير، ع. دون تاريخ: 714)، وابن خلدون يقول عنه أن كان شيخ قبيلة مطغرة، وكان يعرف بالحفير أو الحفيد.(ابن خلدون، ع. 1992 : م6، 140). وأظن أن هذا الأمر الأخير هو تصحيف من النساخ، وعدم ضبط من قبل الناشرين والمحققين.

فما من شك أن لهذه الشخصية خطرها ووزنها وإلا ما تبعته جموع البربر في ثورتها العارمة ضد الدولة الأموية. ويذكر أن ميسرة قد تلقى المذهب الصفري على يد فقيه المذهب عكرمة بمدينة القيروان مستترا، وحتى لا يكتشف أمره، كان يشتغل بالسقاية في سوق القيروان، وكان زعيما لقبيلته مطغرة التي عاد إليها فيما بعد لنشر المذهب بين قومه.(عبد الرازق، م. 1985 : 47) ثم ما لبث بعد ذلك أن انضمت إلى دعوته قبائل مكناسة وبرغواطة. (سالم، ال. 1981 : ج2، 304). كما يعتقد أنه هو الذي ترأس وفد البربر الذي ذهب إلى دمشق لينقل شكوى البربر إلى الخليفة هشام بن عبد الملك (ابن عميرة، ، م. 1984 : 69).

إن أول عمل قام به ميسرة بعد قتل عمر بن عبد الله المرادي، هو استعمال عبد الأعلى بن جريج الإفريقي على طنجة، وكان من أصل رومي، وهو من موالي

ابن نصير (ابن عبد الحكم، ع. 1995 : 246). وينفرد ابن عبد الحكم بأن جعله من موالي ابن نصير، بينما بقية المصادر الأخرى تذكر أنه من موالي العرب دون تحديد(أنظر مثلا : ابن خلدون، ع.1992 : م6، 130، وكذلك الناصري، أ. 1997 : ج1، 165).

ولما سمع عبيد الله بن الحبحاب بثورة البربر بقيادة ميسرة، ولاحتواء الموقف سير إليهم جيشا بقيادة خالد بن أبي حبيب الفهري، ولخطورة الأمر استدعى جيش والده حبيب بن أبي عبيدة المرابط بصقلية، وعزز به الجيش الأول، لكن هذا الأخير لم يشترك في الموقعة الأولى حيث لم يبرح نهر الشلف. والتقى الجيشان العربي بقيادة خالد بن أبي حبيب، والبربري بقيادة ميسرة قرب طنجة، وكان بينهما قتال شديد لكن الأمر لم يحسم لأي طرف، مما أدى بميسرة إلى الانسحاب ،فأنكر عليه البربر ذلك فأقدم البربر على قتله، وولوا عليهم خالد بن حميد الزناتي (الرقيق، إ. 1990 : 74، ابن الأثير، ع. دون تاريخ : 714، النويري، أ. 1985 : 214). وينفرد ابن عبد الحكم بخبر ولاية أمر البربر بعد ميسرة لعبد الملك بن قطن المحاربي (ابن عبد الحكم، ع. 1995 : 246)، وهو خطأ لأن هذا الأخير تولى أمر الأندلس.

لا نعلم على وجه الدقة السبب الحقيقي لقتل ميسرة، فالعبارات الواردة في المصادر هي عامة مثل تغير سيرته، وإنكار البربر لذلك. والظاهر أن تراجعه عن مواصلة النزال في أول احتكاك مع جيش الولاية هو الذي جعله يدفع حياته ثمنا لذلك. وقد أدى مقتله إلى افتراق أصحابه، ومنهم مغرور بن طالوت وطريف أبو صالح الذي نزل بتامسنا (بن عميرة، م. 1984 : 70).

ثانيا : معركة الأشراف سنة 123هـ : تواصلت ثورة البربر بقيادة خالد بن حميد الزناتي الذي لا تقدم المصادر عنه شيئا يذكر باستثناء أنه من قبيلة هتورة إحدى بطون زناتة، الذي قاد البربر إلى نصر ساحق ضد قوات خالد بن حبيب بحيلة منه في أحواز طنجة، حيث قتل خالد وجميع من معه من سادات العرب وفرسانها. ولذلك سميت بمعركة الأشراف لشرف من قتل فيها من العرب (الرقيق، إ. 1990 : 75).

وقد أدت نتائج هذه المعركة إلى تشجيع المترددين من البربر على الانضمام إلى الثورة، وإلى توسع رقعة هذه الأخيرة. ولما وصلت الأخبار إلى هشام بن عبد الملك استدعى عبيد الله بن الحبحاب، وعين على رأس ولاية المغرب كلثوم بن عياض القشيري سنة 123هـ (ابن الأثير، ع. دون تاريخ: 714). وهناك من يورد قصة أخرى لعزله:" ...واختلفت الأمور على عبيد الله فاجتمع الناس وعزلوه عن أنفسهم" (النويري ، أ. 1985 : 215).

ثالثا: معركة بقدورة سنة 124هـ: استهل الوالي الجديد، نشاطه في بلاد المغرب بالتوجه لقتال خالد بن حميد الزناتي، مدعوما بجيش قوامه اثني عشر ألف مقاتل من أهل الشام، بالإضافة إلى المدد الذي زوده به عمال مصر وبرقة وطرابلس، بأمر من الخليفة هشام بن عبد الملك، واستخلف على القيروان عبد الرحمان بن عقبة الغفاري (النويري، أ. 1985 : 215- 216). وحدثت ملاسنات بين حبيب بن أبي عبيدة الذي كان مواقفا للبربر بتلمسان، و بلج بن بشر الذي كان على مقدمة جيش كلثوم بن عياض القشيري، بعدما أراد هذا الأخير أن ينزل بالعسكر الذي معه في منازل أهل القيروان، لكن كلثوم اعتذر لحبيب وسار إليه، كما تجدد الخلاف بين الطرفين أي بين حبيب بن أبي عبيدة، وبلج بن بشر، وكاد أن يتطور إلى قتال بين الطرفين. ولم يحدث تنسيق بين القيادتين في الخطة التي يواجهون بها جموع البربر (ابن الأثير، ع. دون تاريخ: 714- 715، ابن عبد الحكم، ع. 1995 : 247).

أدت هذه العوامل إلى انهزام الجيش الأموي في المعركة التي جرت على وادي سبو (وادي طنجة) سنة 124هـ، في منطقة تدعى بقدورة أو نقدورة، "فقتل كلثوم بن عياض، وحبيب بن أبي عبيدة، وسليمان بن أبي مهاجر، ووجوه العرب. وانهزمت العرب فكانت هزيمة أهل الشام إلى الأندلس...وهزيمة أهل مصر وأهل إفريقية إلى إفريقية"(النويري ، أ. 1985 : 216).

ويذكر أن ثلث الجيش قتل، وأسر الثلث، ونجا الثلث الباقي. وترتب على هذه المعركة خروج المغرب الأقصى برمته عن سلطة الدولة الأموية، واستفحال خطر الخوارج الذين أصبحوا يطمعون في احتلال مدينة القيروان، واجتثاث الحكم الأموي من المغرب الإسلامي نهائيا.

رابعا: ثورة عكاشة بن أيوب الفزاري، وعبد الواحد بن يزيد الهواري: على إثر الهزيمة في معركة بقدورة، ومقتل كلثوم بن عياض القشيري، وجه هشام بن عبد الملك إلى إفريقية حنظلة بن صفوان في صفر أو ربيع الآخر سنة 124هـ، وكان قبلها واليا على مصر (ابن عبد الحكم، ع. 1995: 249- 250). ولقد أجرأت هذه الهزيمة أطرافا صفرية أخرى على الثورة ضد الدولة الأموية، حيث أصبحت قاعدة المغرب الإسلامي هذه المرة مهددة. فما أن دخل حنظلة مدينة القيروان، حتى تهدده خطر ثائران صفريان، عملا بالتنسيق معا لاحتلال مدينة القيروان، وهما عكاشة بن أيوب الفزاري، وعبد الواحد بن يزيد الهواري.

حاول حنظلة أن يقاتل كل طرف على حدة، فأسرع إلى لقاء عكاشة الصفري بالقرن، حيث دارت بينهما معركة فاصلة، انتهت بهزيمة جيش عكاشة، ثم أسرع حنظلة بالدخول إلى القيروان خشية أن يحتلها عبد الواحد بن يزيد الهواري، الذي زحف إليها في جيش قوامه ثلاثمائة ألف محارب، واستنفر حنظلة أهل القيروان للقتال، ووزع عليهم المال والسلاح للدفاع عن مدينتهم، وجرت المعركة الفاصلة بالأصنام على مسافة ثلاثة أميال من القيروان، فانتهت بهزيمة الصفرية، ومقتل عبد الواحد، كما أخذ عكاشة أسيرا فقتل من قبل حنظلة. وبلغ عدد قتلى هذه المعركة مائة وثمانين ألفا(الرقيق، إ. 1990: 79- 85).

لقد أنقذ انتصار حنظلة في معركتي القرن والأصنام القيروان من السقوط في يد الصفرية، والمذهب السني من الزوال، وتراجع خطرهم الذي ما انفك يتعاظم منذ ثورتهم الأولى بقيادة ميسرة، وإن كان هذا الخطر لم يقض عليه نهائيا، لكنه لم يعد بالحجم الذي كان عليه في البداية، رغم أن الدولة الأموية كانت تعيش سنواتها الأخيرة.

شكلت ثورات الخوارج الصفرية خطرا كبيرا على الدولة الأموية، وساهمت في إضعافها، والتسريع بسقوطها، وبددت الكثير من الطاقات والإمكانات التي كان يمكن أن تستعمل في تقوية الأمة الإسلامية. وعلى الرغم من الزخم الكبير الذي رافق هذه الثورات والتفاف البربر حولها، لكن لم يبق لها أثر فيما بعد، باستثناء تأسيس دولة بني مدرار بسجلماسة، التي سرعان ما سقطت.

ولم يبق اليوم في منطقة المغرب أثر للأفكار لخارجية الصفرية بسبب ما كانت تتصف به من خروج عن الجماعة الإسلامية، ومغالاة في بعض المبادئ.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن الأثير عز الدين، علي. (دون تاريخ). الكامل في التاريخ. الرياض: بيت الأفكار الدولية.
- ابن عبد الحكم، عبد الرحمان. (1995). فتوح مصر والمغرب. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن خلدون، عبد الرحمان. (1992). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. بيروت: دار الكتب العلمية.
- بن عميرة، محمد. (1984). دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- مجهول. (2005). مفاخر البربر. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر.
- الناصري، أحمد. (1997). كتاب الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى. الدار البيضاء: دار الكتاب.
- النويري، أحمد. (1985). تاريخ المغرب الإسلامي من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب. الدار البيضاء: دار النشر المغربية.
- سالم، السيد عبد العزيز. (1981). المغرب الكبير، الجزء الثاني، العصر الإسلامي دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية. بيروت: دار النهضة العربية.
- عبد الرازق، محمود إسماعيل. (1985). الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، ط2. الدار البيضاء: دار الثقافة.
- الرقيق القيرواني، إبراهيم. (1990). قطعة من تاريخ إفريقية والمغرب. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الشهرستاني، محمد. (1994). الملل والنحل. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

دور الزوايا في الحركة الوطنية والثورة التحريرية

أ/ د. محمد مجاود

جامعة جيلالي اليابس

Résumé:

Les zaouias en tant qu'institutions religieuses ont fait l'objet de nombreuses publications de la part des conquérants militaires, ancrées dans la société algérienne, elles ont joué un rôle moteur dans le mouvement de résistance contre l'occupation française durant le 19eme siècle. Au début du siècle précédent s'achèvent les grands soulèvements populaires dirigés par des chefs religieux. Durant la période d'entre deux guerres mondiales, ces mêmes institutions se sont éclipsées pour laisser le soin aux associations et partis politiques nationalistes naissants d'occuper l'espace politique, social, voir même culturel pour faire face aux entreprises colonialistes dévastatrices de l'identité nationale. Cette étude tende à mieux appréhender l'essor et le déclin du mouvement confrérique durant l'ère coloniale.

يتفق علماء الأنثروبولوجيا على وجود خصوصيات في الجوانب الاجتماعية والثقافية والفكرية والأخلاقية تميز المجتمعات عن بعضها البعض، إن ما يميز المجتمع الجزائري من خصوصيات تلك المتعلقة بالمؤسسات الدينية وعلى رأسها الزوايا والطرق الدينية التي كانت تعتبر المركز الذي تدور حوله كل النشاطات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية على مدار قرون من الزمن.

انطلقا من هذا الأساس، يحق لنا أن نستوجب التاريخ وأن نتساءل عن دور الزوايا في المقاومة الشعبية والثورة الجزائرية، كما يحق لنا أن نتساءل عن مسيرة رجالها ومواقفهم إزاء القضايا الوطنية المختلفة نظرا لما يتمتعون به من مقدرة واحترام وما يحضون به من تقدير كبير في الذاكرة الجماعية.

إن المتأمل في تاريخ الجزائر المعاصر بعامة وتاريخ الحركة الوطنية بخاصة يلاحظ بأن جل البحوث غلب عليها الاهتمام بالجانب السياسي والعسكري، في حين ظلت المؤسسات الدينية والاجتماعية والثقافية والمهنية في حاجة إلى مزيد من البحث والتنقيب. كما أن الدراسات التي تناولت موضوع الزوايا والطرق الدينية قد ركزت في أغلبيتها على دورها في صد العدو الاستعماري للجزائر خلال القرن 19م من خلال تأطير المقاومة الشعبية، بدءا بمقاومة الأمير عبد القادر (1832- 1847

وصولا إلى ثورة الشيخ بوعمامة 1881- 1883). "ألم تكن الزوايا مصدرا للعلم والهداية وحامية الدين والصلاح، ومنبع اليقظة والنهضة ... منبث للثورات عديدة في الجزائر على الاستعمار."(محمد علي دبوز.1975: 19)

إن المؤسسات الدينية تأخذ أهميتها من تعدد وتنوع وظائفها المختلفة ذات الأبعاد الوطنية والعالمية. وما تزال هذه المؤسسات لم يخلع اللثام عنها، ومازالت تتطلب من الباحثين المزيد من الإضاءة والتحليل لإعطائها حقها وتناولها من مختلف الجوانب العلمية والفكرية. تعتمد مقاربتنا للموضوع، من هذا المنظور، على التحليل السسيولوجي لإبراز مكانة الزوايا اجتماعيا ودورها الثقافي والفكري في المجتمع الجزائري طوال فترة تواجد الاستعمار الفرنسي واستعراض التحولات التي عرفتها هذه المؤسسات الدينية من خلال تعاملها مع النظام الاستعماري وعلاقتها بالحركة الوطنية والتوقف عند مظاهر تقهقرها سياسيا واجتماعيا منذ مطلع القرن العشرين.

وتتقسم هذه الدراسة من الناحية الزمنية إلى ثلاث مراحل.

1- مرحلة المقاومة والدفاع عن الأرض.
2- مرحلة الضعف وتقلص النفوذ.
3- مرحلة الثورة التحريرية.

1- مرحلة المقاومة.

لقد اهتمت أغلبية الدراسات الأنتروبولوجية الاستعمارية التي كانت تهدف إلى معرفة الأخر بموضوع الزوايا والطرق الصوفية مشيرة إلى دورها الرائد في مقاومة الاحتلال باعتبارها قوة مجاهدة ومدافعة عن الأرض ومعقل للمقاومة الشعبية في بلادنا ضد الغزو الاستعمار الفرنسي، بالرغم من أنها لم تكن مؤهلة لذلك. حملت المؤسسات الدينية على عاتقها مسؤولية المقاومة بعدما تفككت قوة النظام العثماني التي انهارت بسرعة كبيرة أمام زحف الجيش الفرنسي المحتل. كما أن جل البحوث التي أنجزها بعض المختصين.

المكلفين من قبل السلطة الفرنسية حول دور الزوايا ومكانتها في المجتمع الجزائري تبرز أهميتها بوصفها قوة تقليدية منسجمة تتمتع بسلطة دينية مؤثرة على أتباعها ومورديها، وتكشف أمر خطورتها على المصالح الاستعمارية نظرا لصلتها

الوثيقة بمقاومة السكان الجزائريين. إن هذا الاهتمام كان موجها لمعرفة الواقع الإسلامي في الجزائر ودور الزوايا فيه على الاعتبار أن أغلب زعماء المقاومة الوطنية ينتمون إلى هذه المؤسسات الدينية لما لها من حضور قوي في نفوس الجزائريين. فكان المحتل الفرنسي يرى فيها مراكز متعددة الوظائف موجهة لتعبئة المسلمين من أجل مقاومة الغزو الاستعماري ورده والدفاع عن أراضيهم. إن الغرض من فهم هذه الظاهرة حسب رأيهم يكمن في السيطرة عليها ومضايقتها للحد من نشاطها.

تبين الدراسات ومختلف الوثائق والأبحاث التاريخية التي تناولت الإسلام والطرق الدينية في المغرب العربي بأن الدين المحمدي كان يمثل العنصر الأساسي للاتحاد والتماسك الاجتماعيين، والمحرك لكل الانتفاضات الشعبية ضد السلطات المركزية، فتميزت هذه المؤسسات الدينية بالاستقلال الذاتي وفي بعض الأحيان موازية للسلطة المركزية الرسمية، تنافس في بعض الأحيان سيادتها، وتتمتع بنوع من الاستقلال النسبي يجعلها تتحرك خارج نطاق نفوذها لتملأ الفراغ والفضاءات التي تغيب فيها سلطة الدولة المركزية، ولقد ورثت هذا الانفصال من الحقبة التاريخية للحكم العثماني في الجزائر بحيث كانت تتحالف وتتعارض معه طبقا لما تمليه مصالحها الحيوية. إن الثورات التي قادها شيوخ الزوايا وزعماء الطرق الدينية ضد تجاوزات الأتراك باعتبارهم حماة القبائل المحلية لدليل قاطع على الرصيد الاجتماعي الذي كان يتمتعون به. إن واقع الطرق الدينية وأهميتها في المجتمع الجزائري يبين ارتباطها بالبيئة الاجتماعية القبلية التي تتواجد فيها، فكلما توغلنا في داخل المجتمع الريفي والمناطق القبلية نسجل انتشار قوتها. وبفضل مركزها الاجتماعي المرموق، اضطلعت المؤسسات الدينية بمهام جليلة ساهمت في تلبية حاجات اجتماعية وثقافية ودينية وتربوية تصب كلها في الحفاظ على الذات الجزائرية وتحصينها.

يؤكد مارسيل سيميان من الأمر قائلا: "بأن تلك المؤسسات الدينية غالبا ما تتحول إلى معقل الثورة ضد الأجنبي وضد الرومي المدنس لأرض الإسلام (Marcel SIMIAN. 1910: 41). وبالتالي فإن " الزاوية - على حد قوله - لم تعد فقط مكانا للتعليم القرآن الكريم...، بل أصبحت منبثا للجهاد ترسم في ظلام أركانها مخططات الانتفاضات والثورات". (Marcel SIMIAN. 1910: 41). أما شارل

بلوسرال وصف إتباع الطرق ب" الميليشيات المسلحة للدفاع ونشر العقيدة...، مستعدة للانطلاق بمجرد أول إشارة من قائدها.(Ch. BROSSELARD. 1989:19) إن هذه الأحكام الصادرة من الكتاب الفرنسيين تبين بأن الطرق الدينية والزوايا كانت تمثل القوة الوحيدة القادرة على تكوين جبهة الصمود والتصدي وتحريك آليات الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي للجزائر، مما جعل الإدارة الفرنسية طيلة القرن الـ19م وبداية القرن الـ20 تخشى الطرق الدينية، وترى في كل تحرك جهادا مقدسا موجها أساسا ضد الاستعمار ومصدر قلق مستمر ضد وجوده. يعتبر الجهاد من المقتضيات الدينية الأساسية تساعد على تعبئة وتجنيد الجزائريين، خاصة عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن الكيان الوجودي للإنسان الجزائري المسلم وحماية ممتلكاته ضد غزاة أجانب يدينون بغير الإسلام. لقد استمر صمود الجزائريين طوال فترة الغزو متمثلا في مقاومات شعبية تواصلت طيلة القرن التاسع عشر، قادها رجال الدين وطبقة الأعيان للدفاع عن الأرض والعرض، غير أن هذه المقاومة المسلحة باءت بالفشل لأسباب موضوعية تكمن أساسا في عدم توازن في القوى والإمدادات العسكرية من جهة، وتشتت العمل الجهاد جغرافيا وزمنيا من جهة أخرى.

ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى نظام تكوين المجتمع الجزائري المبني على أسس النمط القبلي، بحيث يجعل من درجة الانتماء الفرد إلى القبيلة أقوى وأعظم من درجة الانتماء إلى الوطن في بعده السياسي والإقليمي. إن إشكالية التناقض بين فكرة القبيلة ومسألة الوطنية أثارت اهتمام الدراسات الأنتروبولوجية التي توجهت إلى معرفة ووصف مكونات المجتمعات العربية الإسلامية، أين يأخذ التكوين القبلي واقعا اجتماعيا ملموسا.(نصر الدين سعيدوني. 2000: 85 .86) "إن فكرة الجنسية ومفهوم الوطنية، يقول كولونال نيوكس، لم تتبلور بعد بشكل واعي لدى الفرد الجزائري الذي لم يدرك بشكل واضح مجموعة المصالح التي تتجاوز وتفوق إطار القبيلة، وهذا ما يفسر السهولة النسبية لاحتلال الجزائر" Colonel) (NIOX. 1980 . إن غلبة الروح القبلية السائدة في الريف الجزائري حالت دون انخراط بعض من القبائل والطرق الصوفية في مشروع كل من مقاومة الأمير عبد القادر في القطاع الوهراني وأحمد باي في الشرق الجزائري مما يبين ضعف إدراك

البعد الوطني لهذا المشروع الذي فشل في توحيد القبائل وتجنيدها ضد الاحتلال الفرنسي من جهة، وإرساء أسس بناء الدولة الجزائرية المعاصرة من جهة أخرى.

لم تعتبر الزوايا رابطات للجهاد ومكانة للصلاة والعبادة فقط، بل كانت تمثل فضاء اجتماعيا وثقافيا ودينيا تساهم في بناء الإنسان الجزائري وتكوين شخصيته في ظل القيم والمبادئ الإسلامية بالنظر لما كانت تتمتع به من رصيد مذهبي ديني مؤثر وباعتبارها مركزا للحركة التعليمية والدينية ومؤسسة يلجأ إليها الناس لحل نزاعاتهم ومشاكلهم. فقد أرست فعلا دعائم الذاتية الجزائرية.

على غرار المراكز العلمية والدينية الأخرى مثل المدارس والمساجد والكتاتيب القرآنية المنتشرة في القرى والمدن الجزائرية، عملت الزوايا على الحفاظ على الموروث الثقافي العربي الإسلامي (نقل ونشر وإعادة إنتاج الثقافة الدينية الإسلامية وما تحمله من قيم وأخلاق ومعاني وسلوكات اجتماعية، نشر قيم المحبة والتآخي والتسامح بين الجزائريين). وبفضلها تم انتشار الدين الإسلامي بتعليم القرآن الكريم واللغة العربية في كامل أرجاء الوطن، فاللغة تمثل العمود الفقري للحياة الثقافية وأداة التواصل الاجتماعي وتؤكد على الذات الجماعية وعلى الوعي بالانتماء إلى الحضارة العربية الإسلامية، كما ساهمت الزوايا في الحفاظ على مقومات السكان الجزائريين وحصنهم ضد الانحراف وجنبهم التفسخ والانحلال والاندماج في الثقافة الفرنسية، ثقافة الغالب. كما مكنت المجتمع الجزائري من المحافظة على أصالته العربية الإسلامية وهويته الوطنية طوال فترة الاحتلال، وكان لذلك أثر بالغ في استنهاض بالروح المقاومة الوطنية خلال ثورة أول نوفمبر الخالدة.

تمثل الزوايا فضاء اجتماعيا نظرا لما تقوم به من تأطير المجتمع المحلي وتوجيهه في إطار العلاقات الاجتماعية المحافظة على التراث والعادات والتقاليد المكرسة، نظرا للمكانة العالية التي تحتلها في السلم الاجتماعي ولما يتمتع به أصحابها من منزلة وسمعة طيبة واحترام وتقدير كبيرين وسلطة معنوية على السكان، فإن نداءهم للجهاد قد لقي صدى واسعا لدى الأتباع أثناء مرحلتي المقاومة والثورة التحريرية. كما كانت مقصدا لطلاب العلم وعابري السبيل واللاجئين إليها والفقراء والمساكين، نظرا لما كانت تتوفر عليه من وسائل وأطر للتعليم والتربية وللأعمال الخيرية. فمكانها مقدس لا يمكن لأي أحد تدنيسه أو

الاعتداء عليه. كما كانت مرجعا للقضاء تبرم عقود الزواج والطلاق ويصهر على المحافظة على الأحوال الشخصية.

2- مرحلة الضعف وتقلص النفوذ.

أمام التفوق العسكري والسياسي والاقتصادي والثقافي للعنصر الأوروبي وما أنجر عنه من اضطرابات في البناء الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع المحلي وتفكيكه، وأمام السياسات الاستعمارية المنتهجة من طرف السلطات الفرنسية ولما تحمله من أهداف إيديولوجية هدامة للقيم الوطنية من خلال تجهيل الشعب الجزائري والقضاء على مؤسساتها التربوية والتعليمية والدينية كالمدارس والمساجد والزوايا، قامت الإدارة الفرنسية بتحويل الكثير منها إلى مؤسسات إدارية وثكنات وكنائس وكتدراليات، كما قامت بمطاردة العلماء والفقهاء وحفاظ القرآن الكريم والمدرسين ونفيهم في داخل البلاد وخارجها بعد ما قامت بنزع أراضيهم ومصادرة أملاك الأوقاف الإسلامية التابعة للمؤسسات الدينية التي كانت توفر الإمدادات المالية اللازمة للإنفاق على المشاريع التعليمية والتربوية وعلى برامج الأنشطة الدينية المختلفة.

وأمام كل هذه المؤامرات، تمكن المجتمع الجزائري من استرجاع قواه الحية بعد نهاية الحرب العالمية الأولى ومن الاستفاقة الوطنية للنهوض من مرحلة غلبت عليه المعرفة والمقاومة الدفاعية عن الذات والتي تميزت بعدم التعامل مع كل ما هو فرنسي (Yonne Turin. 1983: 63-64)، تلك المواقف التي يحركها الشعور الديني إلى معرفة نقدية متفتحة على التيارات الإصلاحية وعلى العناصر الايجابية التي تحملها الثقافة الغربية وبالتالي التعامل مع قوة الواقع بالحكمة المتبصرة لتوظيفه في السياق التاريخي للنضال الشعبي الجزائري المتواصل والصمود ضد أخطار الاحتلال المتعدد الأشكال. فبدأت تبرز على مسرح الأحداث الوطنية منظمات وجمعيات جديدة استطاعت أن تتأقلم مع المتغيرات التي أفرزها الواقع الجديد مستعملة في ذلك وسائل نضالية أكثر تطورا لمواجهة مجمل التحديات الراهنة.

فبعدما كانت الزوايا مهيمنة طيلة القرن 19م وإلى غاية نهاية الحرب العالمية الأولى على الحياة السياسية والثقافية في الجزائر، بدأت تفقد أهميتها وقيمتها في الحياة الاجتماعية وبدأ يتراجع دورها ويتقلص نفوذها الذي كانت تتمتع به في

السابق. إن علاقتها الجدلية مع الاستعمار قد تراجع كثيرا ليفسح المجال أمام الحركات والجمعيات الوطنية الناشئة وخاصة أمام جمعية علماء المسلمين الجزائريين التي أصبحت تأخذ زمام المبادرة العملية في تعاملها مع النظام الاستعماري.

ويعود تقهقر دور الزوايا إلى أربع أسباب رئيسية نلخصها فيما يالي:

1- فقدانها الاستقلال الذاتي الذي كانت تتمتع به سابقا من خلال فرض المراقبة الشديدة عليها ومحاصرتها من طرف الإدارة الفرنسية.

2- ضعف مواردها التي كانت تسد النفقات الضرورية للقائمين على أمور التعليم والعبادة والقضاء وكذا صيانة بنايات المؤسسات وتوسيعها عند الغرض.

3- ظهور علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة ذات طابع استعماري استغلالي محل العلاقات الاجتماعية القبلية المبنية على الملكية الجماعية للأرض.

4- هجرة اليد العاملة من الريف إلى المدينة ومن الجزائر إلى الخارج.

وتتجلى مظاهر ضعف المؤسسات الدينية التقليدية في ثلاث مجالات على الأقل يمكن تلخيصها فيما يلي:

ا. المجال الاقتصادي:

تفكيك البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الجزائري وما انجر عنه في تغيير نمط الحياة (الهجرة الداخلية والخارجية، علاقات عمل جديدة مبنية على نظام الأجرة...الخ). مصادرة الأراضي الزراعية من أصحابها وتقسيم الملكية وتفكيك النظام الإنتاج العشائري القائم على قيم العمل التعاوني والتآخي والتآزر والتكافل الاجتماعي. كما قامت بمصادرة الأوقاف التابعة للمؤسسات الدينية ومراقبة نشاطها، مما ترتب عن هذه السياسة التدميرية أضرار مادية ومعنوية تمثلت أساسا في تقليص مداخل هذه المؤسسات وتفقير العديد منها مما جعل البعض منها تغلق أبوابها وأن تؤدي البعض من رجالها إلى البحث عن سند مادي لم يجدوه إلا لدى السلطة الاستعمارية التي حاولت استعمالهم لخدمة مصالحها.(أبو القاسم سعد الله. 1969 : 77) ومن ثم إغراء شيوخها بالمراكز الاجتماعية والمراتب الشرفية والأدوار

القيادية، فجعلوا من بعضهم حلفاء لهم في محاربة طرق أخرى في المرحلة الأولى ثم محاولة كسر نفوذ جمعية العلماء فيما بعد.

ب ـ المجال السياسي:

بلغت الهيمنة الاستعمارية في الجزائر ذروتها غداء انتهاء الحرب العالمية الأولى، بعد فشل كل المقاومات الشعبية التي خاضها الشعب الجزائري تحت لواء الجهاد ضد الاحتلال الأجنبي خلال القرن التاسع عشر، ليفتح المجال أمام أسلوب جديد من النضال الذي انطلق من المدن بدلا من الأرياف الجزائرية. يرجع الفضل في ذلك إلى بروز نخبة مثقفة تخرجت من الجامعات العربية المشهورة في ذلك الوقت وتأثرت بالأفكار الإصلاحية التي كانت لها رواجا كبيرا في بلدان المشرق الإسلامي (Merad Ali. 1967: 13-14) وجيل من الشباب المثقف المتخرج من المدارس الفرنسية وتعلم من ثقافتها طرق جديدة في التفكير وتشبع بقيمها المنادية للحرية والعدالة والمساواة. ولقد تحملت هذه النخبة المثقفة بتياراتها الإيديولوجية المختلفة على عاتقها مسؤولية قيادة النضال السياسي وتنوير الشعب الجزائري والتعبير عن تطلعاته الأساسية، مما ساهم في ظهور حركة وطنية تكونها منظمات سياسية وجمعيات ثقافية اعتمدت أساليب نضالية حديثة تمثلت في العمل التعبوي والجمعوي والصحفي والتعليمي ...الخ

أصبحت التنظيمات السياسية والاجتماعية الجديدة تنافس جديا الزوايا في كسب الأتباع، مما أدى مع مرور الوقت إلى تهميشها ليقتصر عملها على التعليم والتربية. ولكن هذه الوظيفة النبيلة بالرغم من أنها كانت تعتمد على الطرق والوسائل التقليدية (الاعتماد على التلقين الشفوي) إلا أنها ساهمت في الحفاظ على أصالة المجتمع الجزائري وعلى تراثه ودينه ولغته. إن تواجدها في الساحة الوطنية تأكد على الدفاع عن مقومات الشعب الجزائري.

لقد استطاعت السياسة الفرنسية تقويض حركة الطرق الدينية من خلال محاصرة نشاطها وإضعاف أوضاعها المادية بمصادرة أوقافها ومنع جمع الأموال الوافدة من الزيارات والصدقات من جهة والعمل على احتواء شيوخ الزوايا من خلال توطيد علاقات الصداقة معهم بالاعتراف بمكانتهم المتميزة وحتى توليهم مسؤوليات إدارية ومشاركة احتفالاتهم، ومنحهم بعض الامتيازات السياسية

لكسب ودهم، وتتمثل خاصة في إعفاء أبنائهم من الخدمة العسكرية ومن دفع الجباية والضرائب وتقلدهم أوسمة شرفية مكافئة لولائهم.

لعل الصراع المفتوح بين الطرقية وجمعية العلماء، بين مشروع تجديد الوعي تحديثه وبين التقليد، "بين الجانب المتحول من المجتمع والجانب الجامد منه"(الأخضر لطيفة. 1993 : 122) سهل الأمر لدوائر الإدارة الاستعمارية من توظيف بعض من رجال الزوايا والطرقية ابتداء من سنة 1932 مع تأسيس جمعية علماء السنة الجزائريين التي تجمع فيها المناهضون للحركة الإصلاحية بما فيهم الممثلين عن الزوايا والطرق الدينية، خاصة بعد عملية إقصاء أعضائها الفاعلين من مكتب الإداري لجمعية العلماء في ماي من سنة 1932.(J.DESPARMET. 1993: 780-783)

ثم إعادة جمع شتاتهم من جديد بتأسيس جمعية رؤساء الطرق الدينية في سنة 1937م بتشجيع من رئيس إدارة الشؤون الإسلامية، التي دخلت في صراع حاد مع حركة ابن باديس من خلال وسائل الإعلام (الصحافة الخاصة والخطب في المساجد...) بهدف الحد من انتشار أفكارها الإصلاحية وتوسيع نفوذها في أوساط الشباب خاصة. إن هذا الولاء للإدارة الفرنسية قد أساء إلى سمعة الطرق الدينية مما جعلها تفقد من مصداقيتها الوطنية في الوقت الذي كانت تصر الحركة الوطنية على مقاومة كل مظاهر التمييز العنصري والاستغلال والظلم وكل أشكال الاستعمار الثقافي المتمثل في التنصير من خلال الاعتداء على المقدسات الإسلامية وإدماج الجزائر في كيان فرنسا الثقافي واللغوي وتجهيل أبنائها بغرض التشكيك في هويتهم الوطنية، وكان يراد من هذه المشاريع المعادية للعروبة والإسلام في نهاية المطاف خلق مناخ مساعد لغزو عقول الجزائريين. لقد اعتبر الجزائريون هذه المواقف السلبية لبعض الزوايا التي ارتمت في أحضان فرنسا بأنها مواقف معادية لتطلعات الشعب الجزائري التي كانت تجسده القوى الوطنية الصاعدة. وفي المقابل، فإن محاربة جمعية العلماء من طرف الإدارة الفرنسية التي كانت تعتقد بأنها تشكل خطرا على سياساتها في الجزائر جعلتها تكسب التعاطف والمساندة من طرف المسلمين الجزائريين. إن الإجراءات التعسفية التي اتخذتها فرنسا من أجل إيقاف

زحف النشاط الإصلاحي للجمعية كان لها انعكاسات سياسية غير منتظرة بحيث زاد اهتمام المسلمين الجزائريين بها.

ج- المجال الديني والثقافي:

عملت الإدارة الفرنسية في الجزائر على تقليص دور الزوايا والطرق الدينية في المجال التعليمي والثقافي مما خضعت الكثير منها إلى الجمود بشكل أكثر خطورة حتى عشعشت في أوساطها الخرافات والشعوذات، إذ أصبح الجمود الفكري سائدا في الجزائر، يرجع السبب في ذلك إلى طبيعة الطرق الدينية ونظام تعليمها التقليدي وسياسة التجهيل المتبعة من طرف النظام الاستعماري إزاء الجزائريين، حيث ساد الظلام وخيم الجمود وكثرت البدع واستسلم الناس للقدر، مما أدى إلى تعطيل التفكير وشل جميع الإرادات الأخرى. ويمكن القول هنا بأن صعود الحركة الوطنية وتطورها جاء متزامنا مع تقهقر الحركة الطرقية وتراجع نفوذها.

إن الحرب المعلنة بين جمعية علماء المسلمين الجزائريين والزوايا والتي تصدرتها صفحات الصحف والجرائد والخطب الدينية في المساجد ولا سيما تلك الانتقادات الموجهة ضد الفكر والممارسات والمعتقدات الطرقية أدت بدون شك إلى زعزعت نفوذها في أوساط المجتمع الجزائري. مع ذكر بأن مثل هذه المواقف المعادية للطرق الدينية لم تكون مألوفة من قبل وكانت تعد من الجرائم الكبرى لأنها تمس بقدسية الزوايا ومؤسسها.

إن تكثف نشاط الحركة الوطنية والمطالبة بالاستقلال السياسي ساعد على تبلور وعي سياسي بدأ يستقطب الكثير من الجزائريين، إذ أصبحت التشكيلات السياسية والجمعيات الوطنية تشكل القوة المستقطبة للجماهير والمأثرة فيهم، ولا سيما وأن الكثير من أتباع الطرق الدينية قد هاجروا إلى المدن في داخل البلاد وخارجها وتأثروا بعوامل الحياة العصرية، وبذلك تفتحوا على نشاط الحركة الوطنية بجميع تياراتها. فكان من الضروري أن تجد الزوايا منافسة شديدة من قبل هذه المنظمات ولا سيما من قبل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي أخذت على عاتقها عملية تجديد الدين الإسلامي بالرجوع إلى منابعه الأولى والعمل بهما (القرآن والسنة)، والدعوة إلى إسلام نقي ونظيف يقوم على تحرير الفكر من قيود التقليد

ومن الركود ومن الممارسات الدينية وأنماط سلوكية المنحرفة عن روح الإسلام والتي تتجلى في التبرك بالأولياء والتوسل إليهم وفي تقديس شيوخ الزوايا وما يترتب عنه من ولاءات وعلاقات تبعية وخضوع أعمى لإرادتهم، فهي أفعال بدعية محدثة تعمل على تكريس الوساطة في الإسلام الطرقي، وتؤدي إلى المساس بوحدانية الله التي تخالف مبادئ عقيدة التوحيد. زيادة على الثورة التعليمية والتربوية ذات البعد الوطني المناهض للوجود الاستعماري التي أحدثتها جمعية العلماء من خلال فتح المدارس الحرة وتأسيس النوادي وبناء المساجد، وقد توسع هذا النشاط على حساب دور الزوايا مما أدى إلى وضع حد للزعامة الأحادية التي ظل رجال الزوايا يمارسونها على أفراد المجتمع. إن المشروع الحضاري لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين حرك كل الآليات الجوهرية للدفاع عن عروبة الجزائر وعن دينها الإسلامي والتعبير عن أمال الشعب الجزائري ليعيش في كنف الحرية والاستقلال في وقت الذي كانت الأمة الجزائرية تعيش أزمة وجودية مدمرة لكيان الإنسان الجزائري المستضعف يشك في مرجعيته الوطنية والحضارية (فرحات عباس ومسألة الهوية). كل هذه العوامل مجمعة أدت إلى تقهقر الزوايا وتقليص دورها أمام صعود نجم العلماء المصلحين. فتكونت سلطة رمزية تحمل مشروعا إصلاحيا وطنيا على أنقاض السلطة الروحية التقليدية التي لم تستطيع مواكبة التغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عرفها المجتمع الجزائري خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، فضلا عن المسلمات الفكرية التي كانت سائدة إلى حد إقفال الأذهان وحبس الإرادات، ومن بين هذه الأفكار "أعتقد ولا تنتقد"، "والذي لا شيخ له فشيخه الشيطان". فلا يجوز نقد الشيخ أو محاسبته، فقوة الشيخ الحاكمة تكمن في قدسيته، فهي فوق الحق والمنطق. ويظهر بأن الوضعية الدينية التي تكرس العلاقات التبعية لشيوخ الزوايا حاربتها جمعية العلماء لأنها تؤدي إلى تضليل الناس وحجاب العقل الذي يعتبر أخطر من الحجاب العادي، وهذا ما جعلها تتحالف مع الإدارة الفرنسية للحفاظ على مصالحها الدنيوية والتضييق الخناق على نشاط أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. ذلك النشاط الذي أصبح يتعارض كلية مع نظام المعايير والقيم والمنظومة المعرفية التي أنتجتها الزوايا والطرق الدينية.

3- دور الزوايا في الثورة الجزائرية:

نظرا لعدم توفر الأرشيف الخاص بالثورة الجزائرية، لم نتمكن بعد من معرفة بدقة الدور الحقيقي الذي قامت به الزوايا في الحركة الثورية الجزائرية، فإن كل الثورات والانتفاضات الشعبية التي قام بها الشعب الجزائري منذ الاحتلال جرت تحت لواء الإسلام واستندت إلى الثقافة الإسلامية وقيمها. إن المصطلح الجهاد والمجاهد والشهيد وحب والاستشهاد قد استعملت من قبل شيوخ الزوايا وعلمائها لدفع أعضائها على القتال والدفاع عن الأرض. وتداولتها ثورة أول نوفمبر مستلهمة من التجربة التاريخية لنضال الشعب الجزائري ضد الوجود الاستعماري طوال فترة الاحتلال انطلاقا من أن للثورة الجزائرية بعدا شعبيا، ذلك البعد الذي أعطاها القوة المحركة المتواصلة، باعتبار أن القواعد الشعبية هي المحرك الرئيسي لها، فالتف الجزائريون حولها باختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والعقائدية. فنجد العدد الكبير من أعضاء الزوايا ومعلميها ومحبيها وأساتذتها وطلبتها قد شاركوا في الكفاح المسلح. ومن أهم ما يجب ذكره هنا أن الكثير من مناضل الحركة الوطنية والثورة الجزائرية قد تعلموا في مدارس الزوايا أبجديات القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم قبل الالتحاق بمدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أو المدارس الفرنسية. ألم ينتسب مصالي الحاج إلى الطريقة الدرقاوية في شبابه، ألم يعيش آيت أحمد في بيئة دينية تقليدية، كان جده الشيخ محند الحسين المتوفى سنة 1901م مرابطا وأحد شيوخ الطريقة الرحمانية (Hocine AIT AHMED. 2000:10) ، أن لم يترعرع الرئيس السابق أحمد بنبلة في وسط ديني محافظ، فكان والده مقدم الطريقة المكحلية بمدينة مغنية. (Ahmed BENBBELLA. 1990: 14-15) إن أتباع الزوايا لم يترددوا بالالتحاق بالثورة وتدعيمها بكل الإمكانيات المتاحة لديهم. ومن المواقف المشرفة لأفراد وأسرة الهاشمي شريف شيخ الطريقة القادرية بوادي سوف ما قام به أحد الأبناء حين تبرع بقصر الباي بتونس الذي اشتراه عام 1946م إلى الثورة التحريرية حيث رفع فيه علم الجزائر ونصبت فيه أول حكومة مؤقتة للجمهورية الجزائرية(عميراوي أحميدة. (بدون سنة): 68).

فخلاصة القول، لم يحق لنا مصادرة دور الزوايا والطرق الدينية وتقليصه تحت غطاء الصراع الذي كان قائما بينها وبين جمعية علماء المسلمين الجزائريين، كما لا يحق لنا تضليل التاريخ بتهميش دور مصالي الحاج في الحركة الوطنية

تحت حجة أنه كان معاديا لجبهة التحرير الوطني. فلكل مرحلة رجالها وصانع أحداثها يجب ذكر مآثرهم سواء كانت إيجابية أو سلبية. لأن الزوايا، بالرغم من كل المضايقات التي مارسها الاستعمار الفرنسي عليها وضرب الحصار علي نشاطها بهدف إضعاف مردودها التعليمي والديني، إلا أنها استمرت في أداء رسالتها الرامية إلى الحفاظ على المكونات الأساسية للشخصية الجزائرية وترسيخ الثوابت الوطنية للمجتمع الجزائري.

المراجع:

- أبو القاسم سعد الله. (1969). الحركة الوطنية الجزائرية. 1900 - 1939. دار الآداب. بيروت.
- الأخضر لطيفة. (1993). الإسلام الطرقي. دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية. دار ستراسر. تونس

- أنظر إلى الدراسات والبحوث الاستعمارية التي اهتمت بالطرق الدينية والزوايا والمرابطين في الجزائر والمغرب العربي:

Bousquet(G.H),l'Islam maghrébin,introductionà l'étude générale de l'Islam, maison des livres,Alger,1956. Brosselard (CH), les khouans et la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie,Bourget,Alger,1859. Carret jacques,le maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes d'Algérie. Degrammet(h), histoire d'Alger sous la domination turque,Leroux, Paris, 1887. Deneveu, les khouans et les ordres religieux, ed, Adolphe Jourdan,Alger, 1913. Depont et Coppolani, les confréries religieuses musulmanes, Alger, Jourdan, 1897. Dermenghem(Emile), le culte des saints, Ed du Seuil,Paris, 1965. Doutte(E), notes sur l'islaam maghrébin,les marabouts,Paris, 1900. Rinn(Louis), les marabouts et khouans, étude sur l'Islam en Algérie, Jourdan, Alger, 1881. Simian (Marcel),les confréries islamiques en Algérie,thèse de doctorat, Paris,Juin, 1910. André(P.J), contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes, Ed Maison des livres,Alger,1956. Gardet Louis, les hommes de l'Islam, approche des mentalités, Ed complexe, Bruxelles, 1984.

- عميراوي أحميدة. (بدون سنة). رسالة الطريقة القادرية في الجزائر. دار الهدى للطباعة والنشر. عين مليلة. الجزائر.
- محمد علي دبوز(1975). أعلام الإصلاح في الجزائر. الجزء الأول. مطبعة البعث. قسنطينة. الجزائر.

- من بين هذه الدراسات نذكر على وجه الخصوص: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الأجزاء 6،5،4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998. التليلي العجيلي، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي ببلاد التونسية، 1881- 1939- منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، 1992. الأخضر لطيفة، الإسلام الطرقي، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية، دار ستراسر، تونس، 1993. فيلالي مختار فيلالي، نشأة

المرابطين والطرق الصوفية وأثرها في الجزائر خلال العهد العثماني، باتنة، بدون تاريخ.

Merad Ali, Le réformisme musulman algérien de 1925-1640, essai d'histoire religieuse et sociale, Paris, la Haye, Mouton et compagnie, 1967.

- نصر الدين سعيدوني. (2000). الجزائر منطلقات وآفاق. دار الغرب الإسلامي. بيروت..

- Ahmed BENBBELLA. (1990). *Itinéraire*, Ed Maintenant, Alger, Oct, 1990.
- Ch. BROSSELARD. (1989). *Les kouans et la constitution des ordres religieux musulmans*. Alger. imp A.Bourget.
- Colonel NIOX. (1980). *Géographie militaire-livre VI-Algérie et Tunisie*. 2eme éd.
- Hocine AIT AHMED. (2000). *L'esprit d'indépendance,Mémoires d'un combattant*, 1942-1952, éd, Bazakh, Alger, 2002.
- J.DESPARMET. (1993). "Deux manifestes algériens". *Afrique française*. dec 1933.
- Marcel SIMIAN. (1910). *Les confréries islamiques en Algérie*. Alger. A.Jourdan. p41.
- Merad Ali. (1967). *Le réformisme musulman algérien de 1925-1640, essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris. la Haye. Mouton et compagnie.
- Yonne Turin. (1983). *Les affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, écoles, médecines, religion,1830-1880*. ENAL. Alger.

الحركة الإباضية ومساعيها لتأسيس الدولة

أ.د. بلحاج معروف ،

قسم علم الآثار،

جامعة تلمسان.

Résumé :

Après avoir conduit un combat acharné contre le pouvoir à Damas dans le but d'instaurer un islam juste et égalitaire, et devant les féroces répressions des Omeyyades, les Ibadhites envisageaient de tenter leurs chances de fonder une communauté qui serait la réplique de celle du prophète plus le loin possible de l'Irak, ils choisissaient alors Ifriqiya.

Le terrain était ainsi favorable pour fonder un royaume kharidjite à Ifriqiya indépendant du pouvoir central à Damas, l'Ibadhisme fut alors introduit dans la région du Maghreb et se manifeste pour la première fois d'une façon certaine par la puissante insurrection à Tripoli d'Al-Harith et de Abd-al-djabbar en 131H / 748, cette tentative s'achevait par un échec.

Mettant à profit l'expérience tiré de leurs premières révolte, les Ibadhites s'organisent et nomme Abu-al-khattab comme Imam et fondent leur imamat à Tripoli en 141 H / 758. Mais malgré la préparation minutieuse et l'ampleur que prend le mouvement Ibadhite surtout après sa victoire glorieuse contre les Soufrites Warafdjouma à Kairouan dont ils s'emparèrent, les Ibadhites échouent une autre fois devant les troupes de l'armé Abbasside à Tawargha en 144 H / 761.

Cependant, le désastre de tawargha qui dispersa les forces Ibadhites ne fut pas décisif, le contre coup inattendu de cet important événement, fut justement la fondation d'un royaume Ibadhite au Maghreb central par Abd-ar-rahman ibn Rostom qui choisit Tahert comme capitale.

C'est ainsi après des années de lutte,que les Ibadhites ont arrivé à bâtir un royaume auquel ils aspiraient et qui dura un siècle et demi 161 – 296 H /
.

المقدمة :

لمّا رأى رؤساء الحركة الإباضية في المشرق ضرورة توسيع رقعة حركتهم، أرسلوا دعاة إلى مناطق أخرى خارج العراق (البصرة والكوفة) ومن بينها بلاد المغرب الإسلامي، حيث استغلوا الظروف السياسية التي كانت تمرّ بها المنطقة فعملوا على استمالة السكان المحليين، وقد ساهمت الظروف التي كانت تعيشها

المنطقة بسبب السياسات المنتهجة من قبل الولاّة الأمويين اتّجاه الرعية بشكل كبير في انتشار أفكار هذه الحركة بسرعة، إذ لقيت آذانا صاغية بحيث شجّع ذلك الدعاة الإباضيين الذين بذلوا جهودا كبيرة سعوا من خلالها إلى تأسيس دولة تحمل مشعل دعوتهم.

ولا شك أنّ الدعاة الإباضيين قد سلكوا في سبيل الوصول إلى تحقيق الهدف منهجا معيّنا، فما هي الطرق التي انتهجها الإباضيون في سعيهم وراء إقامة دولة لهم في بلاد المغرب الإسلامي؟

لقد كانت للحركة الإباضية محاولات عديدة لإقامة أركان دولتهم، وذلك قبل تأسيس الدولة الرستمية الحاملة لشعارها، فما هي المحاولات الأولى للحركة لتأسيس دولة في المغرب الإسلامي وما هي أسباب فشلها ؟ سنحاول من خلال هذه المداخلة توضيح الرؤية والإجابة على التساؤلات المطروحة.

أولا : نشأة الحركة الإباضية بالمشرق:

تعود جذور الحركة الإباضية إلى بداية ظهور الانقسامات والخلافات داخل المجتمع الإسلامي، وكما هو معروف لدى جلّ المؤرّخين فواقعة صفّين كانت المنعرج الخطير في مسار التاريخ الإسلامي، ففيها برزت إلى الوجود فكرة التحزّب السياسي والتنصّر لفريق دون الآخر.

لقد كان لمقتل الخليفة عثمان بن عفان تداعيات سياسية خطيرة في التاريخ الإسلامي، إذ كانت هذه الحادثة بمثابة الشرارة الأولى لظهور الخلاف ونشأة الفرق الإسلامية التي اختلفت في بداية أمرها حول قضية تولي منصب الخلافة(عوض خليفات.1982 :49)، ويتّفق كلّ المؤرّخين على أنّ أصول الفرقة الإباضية تعود إلى واقعة صفّين التاريخية سنة 36 هـ/ 656 م (إبراهيم بحاز.1993 : 73).

وقد ترتّب عن المكيدة التي دعا معاوية من خلالها أصحابه إلى رفع المصاحف والنداء إلى حقن دماء المسلمين والتحكيم إلى كتاب الله عزّ وجلّ، ما يعرف في التاريخ الإسلامي بحادثة التحكيم التي كانت سبباً في انقسام صفّ علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه إلى مناصر له وهم الشيعة،ورافض للتحكيم وهم الخوارج الذين خرجوا عن علي وبقوا أعداء لمعاوية وأتباعه من الشاميين. وعلى

الرغم من أنّ عليّا قد انتبه إلى مكيدة معاوية، إلاّ أنّه أمام إصرار أتباعه رضي بالتحكيم وقبل به (ابن الأثير. 1985: ج .01. 161).

ولمّا استقلّ الخوارج برأيهم في قضية التحكيم والإمامة ورفعوا شعار "لا حكم إلاّ لله" نزلوا قرية حروراء قرب الكوفة، ومن هنا لُقّبوا عند بعض المؤرّخين بالحرورية أو المحكّمة، وولّوا عبد الله بن وهب الراسبي[1] إماما عليهم (عوض خليفات. 1982: 52 – 53.)، ثمّ دعا المحكّمة بعد ذلك مؤيّديهم إلى الملاقاة في النهروان، في حين كان علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه يريد استمالتهم إلى صفّه لمحاربة العدو المشترك وهو معاوية بن أبي سفيان وذاك بعد فشل قضية التحكيم، فرفضوا طلبه، ونزولا عند رغبة أنصاره قرّر علي التوجّه نحو النّهروان لمحاربة المحكّمة، فانتصر عليهم سنة 38 هـ/658 م (ابن الأثير.1985: ج . 1، ص. 165، 177).

لقد كانت هذه الهزيمة بمثابة ذكرى أليمة حفّزت الباقون من المحكّمة للثأر على قاتل أصحابهم، فتوالت ثوراتهم ضدّ علي إلى أن قُتل على يد عبد الرحمن بن ملجم الخارجي(ابن الأثير. 1985: ج1 .187 - 188)، وبعد معركة النهروان تفرّق الخوارج، فقامت جماعات منهم بثورات عديدة ضدّ السلطة الأموية في الكوفة والبصرة، ولكن كلّ حركاتهم باءت بالفشل نظرا لافتقارهم إلى الوحدة والتنظيم ولتطرّف بعض أتباعهم، ممّا أدّى إلى إثارة غضب أهالي المدينة عليهم(عوض خليفات. 1982 : 64).

وفي المقابل كانت هناك جماعة بزعامة أبي بلال مرداس بن أدية التميمي انشقّت من النّهروان واتّخذت البصرة مقرّا لها، وآثرت حياة السلم وعدم اللجوء إلى حمل السلاح واستعملت منهج الإقناع والمناقشة لنشر آرائها وأفكارها، وقد أنتجت هذه الفرقة في تاريخ لاحق ما يسمّى بالحركة الإباضية التي كان التابعي المعروف جابر بن زيد[2] حاملا لواءها (عوض خليفات. د ت: 6 – 7).

ولقد كانت مشاركة الخوارج إلى جانب عبد الله بن الزبير في حربه ضدّ بني أمية آخر واقعة يجتمع فيه الخوارج لهدف مشترك(عوض خليفات. 1982: 70). وبقيت بعد ذلك حركة جابر بن زيد وعبد الله بن إباض تترقّب الأحداث إلى أن

تحوّل قول نافع بن الأزرق إلى عمل، فتبرّأت منه واعتبرته خروجاً عن الدين (فرحات الجعبري. 1987 : 53)

تشير معظم المصادر التاريخية إلى أنّ اسم الفرقة مشتّق من اسم أحد المتحدثين باسمهم، ألا وهو عبد الله بن إباض، ويبدو أنّ هذه الفرقة ظهرت كجماعة مستقلّة سنة 65 هـ/684م عندما قرّر عبد الله بن اباض الانفصال نهائياً عن الخوارج. ولكن المصادر الإباضية تنسب لعبد الله بن إباض دورا ثانويا في الحركة مقارنة مع جابر بن زيد الأزدي العمّاني الذي تعتبره إمام المذهب ومؤسّس فقههم ومذهبهم، كما تذكر أنّ أقوال وأفعال عبد الله بن إباض إنّما كانت تصدر عن جابر (إبراهيم بحاز. 1993 : 74- 75).

وقد كان دور جابر في الدعوة خفيّا، لذا فقد نُسب المذهب إلى ابن إباض، لكونه يتكلّم باسمهم، ويناظر أعداءهم.كما أنّ مراسلاته مع الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان كان سببا لجعله إمام ومؤسّس الفرقة الإباضية(عوض خليفات. د ت: 9 - 10).

ويبدو أنّ الحركة قد تقبّلت هذه التسمية على مضض أمام لإصرار مخالفيهم على تسميتهم بهذا الاسم، كما أنّهم يرفضون بشدّة انتمائهم إلى الخوارج، والدليل على ذلك أنّ أتباع هذه الفرقة كانوا يطلقون على أنفسهم قبل ذلك تسمية "المسلمين" أو "جماعة المسلمين" أو "أهل الدعوة". ونلاحظ ذلك في المصادر الأولى الإباضية مثل مدونة أبي غانم الخرساني[3].

وخلف أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة[4] جابراً في زعامة الدعوة بعد وفاة الحجاج وخروجه من السجن، كانت العلاقات اتّسمت بالودّ بين الإباضية والسلطة في عهد الخليفتين سليمان بن عبد الملك (96 - 99 هـ/715 - 717م) وعمر بن عبد العزيز(99 - 101 هـ/717 - 720م)، وقد استغلّ أبو عبيدة هذه المرحلة أحسن استغلال في تنظيم حركته من أجل تأسيس إمامة الظهور (جمعية التراث. 1999 : ج 04: 874).

لقد قام أبو عبيدة بتنظيم الاتصال بين مركز الدعوة وحملة العلم، وأوصاهم بالرجوع إلى مشايخ البصرة في حالة حدوث خلاف بينهم (جمعية التراث. 1999 : 41).

وفي العقد الثالث من القرن الثاني الهجري استغلّ مشايخ الإباضية في البصرة الظروف التي كانت تمرّ بها الدولة الأموية، فأوعزوا إلى دعاتهم وحملة العلم فيهم إلى إعلان إمامة الظهور في كلّ من حضرموت واليمن وعمان وبلاد المغرب (جمعية التراث. 1999 : 51).

2 - نشاط الحركة الإباضية بالمغرب وتطوّرها

لقد ساهمت الظروف السياسية العصيبة التي كان ينتهجها الولاّة الأمويون في أواخر القرن الأوّل وبداية القرن الثاني الهجري في المغرب الإسلامي بشكل كبير في انتشار المذهب الإباضي وإلى جانب المذهب الصفري بسرعة فائقة في أوساط سكّان شمال إفريقيا، إذ خلال سنوات قليلة ازداد عدد معتنقي المذهب الإباضي بشكل ملفت للانتباه.

في الحقيقة تبقى المعلومات حول تاريخ ولوج المذهب الإباضي إلى المغرب الإسلامي والتفاصيل حول دعاته الأوائل غامضة، وتعتبر المصادر التاريخية سلمة بن سعد[5] أوّل داعية إباضي نشط في شمال إفريقيا، ويمكن حصر فترة قدومه إلى بلاد المغرب الكبير بين سنة 95 - 110 هـ/ 713 – 728م، ويبدو أنّ وفوده إلى المنطقة تزامن مع مجيء عكرمة مولى بن عباس الدّاعية الصفري (عوض خليفات. 1982 : 143).

إنّ سياسة الشدّة والاستبداد والجور التي كان ينتهجها بعض ولاّة بني أمية في بلاد المغرب، ولا سيّما في عهدي يزيد بن أبي مسلم الثّقفي وعبيد الله بن الحبحاب السّلولي اتّجاه البربر، بحيث اعتبروهم فيئا من المسلمين، وخمّسوهم، واتّخذوا منهم حرسا وبطانة وطالبوهم بدفع الجزية (موسى لقبال. 1969 :155 - 157)، ساهمت بشكل فعّال في تقبّل البربر أفكار الدّعاة القادمين، ولا سيّما أنّهم كانوا يدعون إلى المساواة والعدل بين المسلمين جميعا ولا فرق بين عربي وأعجمي إلاّ بالتّقوى. وهذه صفات تعود بالإسلام إلى نقائه الأوّلي. ومن هنا كانت حركتهم كردّ فعل لانحراف ولاّة الخلافة ومحاولة جادّة لتصحيح بعض أوضاع المسلمين، فاتّخذوا هذا مبّررا دينيا وشرعياً للثورة ضدّ الولاة ومن ورائهم الخلافة الأموية..

وكانت مهمّة سلمة بن سعد تتمثّل في ترغيب عدد من أفراد البربر للتوجّه نحو المشرق لتلقي العلم على يد إمام الإباضية، ويبدو أنّه نجح إلى حدّ كبير، إذ اعتنق المذهب عدد من أهل جبل نفوسة، فتوجّهوا نحو البصرة، ومن أشهر هؤلاء نذكر أبا عبد الله محمد بن عبد الحميد بن مغيطر الجناوني الذي تولّى مهمّة نشر الدعوة بعد وفاة سلمة ابن سعد. فانتشر المذهب الإباضي بسرعة مذهلة بين قبائل هوارة وزناتة وسدراتة ولواتة (عوض خليفات. 1982 : 136).

3 – المساعي الأولى لتأسيس الدولة الإباضية:

لقد كان الإباضية في بلاد المغرب بحاجة ماسّة إلى تشكيل كيان سياسي مستقل تماما عن مركز الخلافة في المشرق يجمع شتاتهم، فكانت لهم عدّة محاولات لتحقيق هذا الهدف إلى أن توصّلوا إلى تأسيس دولة في المغرب الأوسط دامت قرابة قرنين من الزمن.

أ- المحاولة الأولى:

لقد حاول الإباضية تأسيس أوّل دولة مستقلّة تمثّل كيانهم في بلاد المغرب سنة 122 هـ/ 739م حيث اختاروا عبد الله بن مسعود التجيبي إماما عليهم في طرابلس، ولكن لم يدم عمر هذه الدولة طويلا، إذ سرعان ما تمكّن إلياس بن حبيب الذي ولاّه أخوه عبد الرحمن على طرابلس من القضاء عليها سنة 129 هـ/ 746م (سالم يعقوب. 1986 : 60.)

ب – المحاولة الثانية:

لقد كان مقتل عبد الله بن مسعود التجيبي بمثابة شرارة لإشعال نار ثورة الإباضيين، فاختار إباضية طرابلس إسماعيل بن زياد النفوسي إماما جديدا. وقد نجح في الاستيلاء على مدينة قابس، ولم يستمر الأمر طويلا، حيث سرعان ما تمكّن جيش عبد الرحمن بن حبيب من القضاء عليه، فتمّ استرجاع طرابلس مرّة أخرى (محمّد علي دبوز: 1963 : ج 03 . 188 - 195.)

وفيما بعد بايع الإباضون الحارث بن تليد الحضرمي وقاضيه عبد الجبار بن قيس المرادي فالتفّت القبائل البربرية من حولهما وتمّ للإباضية الاستيلاء على

طرابلس كلّها، ولم يتمكّن والي إفريقية عبد الرحمن بن حبيب الفهري القضاء عليهما، إلاّ باستعمال الحيلة فاغتالهما (رفعت فوزي عبد المطلب: .1973 :121 - 123)، لقد كان لمقتل هذين الشخصين أثر كبير في تفريق صفوف الإباضية، حيث اختلفوا في حقّهم فانقسموا.

جـ - **المحاولة الثالثة وتأسيس دولة حقيقية في طرابلس:**

لقد تأكّد الإباضية أنّ سبب إخفاقهم في المحاولتين السابقتين يعود أساسا إلى انكماش مذهبهم على طرابلس ونواحيها وعدم نضجهم في المجال السياسي، وعليه قرّروا ضرورة تفادي النقص، وذلك بتوسيع نطاق نشاطهم الدعوي خارج طرابلس ونواحيها، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بإيفاد بعثات علمية أخرى إلى المشرق للتفقّه في الدّين والسياسة على يد شيخ وزعيم الإباضية أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، ورأوا ضرورة تشكيل هذه البعثة من رجال أكفّاء ينتمون إلى قبائل بربرية مختلفة، حتّى يتسنىّ لهم إقناع قبائلهم بعد رجوعهم لتقبّل هذا المذهب، وبناء على هذا اتّجهت نحو البصرة سنة 135 هـ بعثة علمية منظّمة من المغرب متكوّنة من إسماعيل بن درار الغدامسي وعبد الرحمن بن رستم من القيروان، وعاصم السدراتي، وداود القبلي النفزاوي. وأثناء وجودهم في البصرة توطّدت العلاقة بينهم وبين أبي الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري. الذي قرّر الانضمام إلى الطلبة الأربعة المغاربة والتوجّه معهم إلى بلاد المغرب نظرا لتشديد الخناق على حضرموت واليمن من قبل العبّاسيين (Chikh Bekri . 2005: 83.).

وممّا لا شك فيه أنّ هذه البعثة قد حملت معها فكرة إنشاء دولة إباضية، حيث أنّهم استشاروا شيخهم بمجرد انتهاء تكوينهم واستئناس القوّة عند عودتهم إلى أهاليهم من إمكانية تأسيس دولة إباضية واختيار واحد منهم لتولّي منصب الإمام، فأشار عليهم بضرورة مبايعة أبي الخطّاب (رفعت فوزي عبد المطلب. 1973: 137 – 139.).

لا تذكر المصادر الإباضية وغيرها سوى تاريخ رجوع حملة العلم إلى بلاد المغرب وهي سنة 140 هـ بعد أن قضوا خمس سنوات في البصرة. وأنشؤوا بعد عودتهم مجالس سريّة خاصّة لتعليم المذهب، وبعد وقت قصير برز عدد من العلماء الإباضيين من خريجي هذه المدارس ولقّبوا بتلاميذ حملة العلم.

وبعد عودة حملة العلم إلى بلاد المغرب وجدوا الظّروف مناسبة لتأسيس الدولة الإباضية التي طالما كافح من أجلها أهالي طرابلس فأخفقوا في تجسيدها - كما ذكرنا ذلك سابقا - ولكنّ ذلك الاستعداد الذي كان لدى إباضية المغرب الأدنى جعلهم لا يتردّدون في مبايعة أبي الخطاب عبد الأعلى إماما، وهذا الأخير اشترط عليهم مقابل قبول الإمامة عدم إثارة قضية الحارث وعبد الجبار، فاستولى على طرابلس وطرد عاملها عمرو بن عثمان القرشي، ثمّ عيّن ابن درار الغدامسي قاضيا، وعبد الرحمن بن رستم عاملاً على سرت.

ولمّا علم أبو الخطاب بتصرّفات قبيلة ورفجومة الصفرية في مدينة القيروان قرّر السير إليها، فتمكّن من الاستيلاء على القيروان سنة 141 هـ/ 758م ليعيّن ابن رستم واليا عليها، وهكذا أصبحت إفريقية تابعة للدولة الإباضية بطرابلس (موسى لقبال. 1969 : 228 —233).

لقد ساء الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور انفصال إفريقية عن الإمبراطورية الإسلامية، فأمر محمّد بن الأشعث والي مصر باسترجاعها، فأرسل في مرّتين جيشا لمحاربة ابن الخطاب إلاّ أنّ الجيش الخلافي انهزم أمام إصرار الإباضية على التحكّم في أمر إفريقية، وعليه قرّر ابن الأشعث السير بنفسه لملاقاة فلول الإباضية التي بدأ يظهر في صفوفها الانشقاق، فتمّ له القضاء على أبي الخطاب وجيشه في معركة تاورغا سنة 144 هـ/ 761م، وبالتّالي القضاء على الدولة الإباضية بطرابلس (Chikh Bekri. 2005: 49 – 54).

4 – قيام الدولة الرستمية في المغرب الأوسط:

صارت الفرقة الإباضية بعد مقتل أبي الخطاب في حاجة ماسّة إلى كيان سياسي وجغرافي يجمع شتاتها، ويكون بمنآى عن النفوذ العباسي،. فكانت مدينة تيهرت التي ستصبح عاصمة الدولة الإباضية الجديدة الموقع الاستراتيجي المناسب لتلبية هذه الرغبة..

وفعلا فبعد إفلات عبد الرحمن بن رستم من قبضة ابن الأشعث واستقراره بجبل سوفجّج المنيع، ولم يكن اختيار القائد الفارسي لجبل سوفجج عشوائيا بل كان يدرك مناعة وحصانة المكان الطبيعية ضدّ الغزاة، وكان على علم بملاحقة الجيش العباسي له بقيادة محمد بن الأشعث. ويبدو أنّ فلول الإباضية كانت تتجمّع

وتلتفّ حول عبد الرحمن وهو في طريقه نحو جبل سوفجج الذي لم يستطع ابن الأشعث من اقتحامه رغم الحصار الذي ضربه على المنطقة لوقت طويل (إبراهيم بحاز. 1993 : 82)، ولمّا يئس وخاف من انقلاب الوضع عليه في المغرب الأدنى فكّ الحصار وعاد إلى القيروان (أبو زكرياء. 1985 : 47) دون أن يحقّق مآربه.

وبمجرد انتشار أخبار نجاح ابن رستم على خصمه العباسي بدأت تتوافد جموع الإباضية بما فيهم علماؤها وفقهاؤها إلى المنطقة لا سيّما بعد القضاء على الإمامة الإباضية التي قامت في المغرب الأدنى تحت قيادة أبي حاتم الملزوزي سنة 155 هـ (ابن عذارى المراكشي.1984 : 79). ولمّا تكاثر عددهم ورأوا ضرورة إنشاء كيان سياسي لهم، جاءت فكرة بناء مدينة تيهرت ما بين سنة 156 - 160 هـ / 772- 776م (إبراهيم بحاز. 1993 : 84 ـ 85)، وأعلنوها عاصمة لدولتهم الجديدة .

يكاد يكون نمو العاصمة تيهرت أسطوريا ففي ظرف ثلاث سنوات انتقلت من قرية صغيرة تتقبّل المساعدات من إباضية المشرق إلى مدينة غنية قوية وحاضرة من الحواضر الكبرى بالمغرب الإسلامي آنذاك وقبلة للعلماء والتجّار من كلّ أرجاء العالم الإسلامي، ويقول ابن الصغير في هذا الصّدد :" ليس أحدا ينزل بهم من الغرباء، إلاّ استوطن معهم وابتنى بين ظهرانهم، لما يرى من رخاء البلد وحسن سيرة إمامه وعدله في الرعي" (ابن الصغير . 1986 :31ـ 32).

انعقد مجلس يضمّ رؤساء القبائل الإباضية وفقهاءها لاختيار إمام يحكم بينهم وينصف المظلوم ويقيم الصلاة وتُؤدّى إليه الزكاة ويقسّم الفيء فتمّت البيعة لعبد الرحمن بن رستم الفارسي بالرغم من حضور رأس أو رئيسان من كلّ قبيلة في المجلس وكلّهم أهل للإمامة، وقد تمّ هذا الاختيار حسب مؤرّخ الدولة الرستمية ابن الصغير انطلاقا من كون ابن رستم كان غريبا بين البربر وليس لديه قبيلة تحميه ليسهل عزله في حالة انحرافه عن الدين (ابن الصغير. 1986 : 26).

لم يكن هذا العامل الوحيد في عملية اختيار ابن رستم إماما ففضلا عن ما ذكرناه كان عبد الرحمن من بين حملة العلم الخمسة الذين توجّهوا إلى المشرق للتفقّه في المذهب الإباضي على يد شيخ الإباضية أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، كما كان قبل ذلك عاملا لأبي الخطاب على القيروان (الشماخي: 140) أي أنّ الإباضية قد تعرّفوا على عدله وسيرته عن قرب وقد تمّت البيعة لعبد الرحمن سنة

161 هـ. وكانت هذه البيعة بمثابة إعلان رسمي لقيام دولة إباضية بالمغرب الأوسط أطلق عليها اسم أسرة مؤسّسها الدولة الرستمية .

نظام الحكم في الدولة الرستمية:

يبدو من خلال الحوار الذي دار بين فقهاء ورؤساء القبائل الإباضية أنّ الإباضية اختاروا لقب الإمام لرئيس دولتهم، وتدلّ الطريقة التي تمّ بها اختيار عبد الرحمن بن رستم إماما على تطبيق مبدأ الشورى والمنهج الانتخابي في عملية الانتقاء، وقد راعى الإباضية كلّ القواعد المقنّنة في المذهب الإباضي في عملية الاختيار. فكان النظام إذاً جمهوري ديمقراطي من حيث المبدأ، ولكن هذا النظام تغيّر بمجرد وفاة عبد الرحمن الذي عيّن لخلافته سبعة من فقهاء الإباضية ومن بينهم ابنه عبد الوهاب وقد أثارت هذه القضية جدلا بين المؤرّخين باعتبار أنّ عبد الرحمن كان يريد من وراء ترشيح ابنه تزكيته من قبل المرشحين الآخرين (محمد عيسى الحريري. 1987: 226)، في حين شبّه المؤرّخون الإباضيون ابن رستم في هذه العملية بعمر ابن الخطاب رضي الله عنه (أبو زكرياء. 1985 : 88 – 89)، بالرغم من أنّ هذا الأخير لم يجعل ابنه ضمن المرشحين بل عيّنه مستشارا فقط، وبعد عبد الوهاب أصبح الحكم وراثيا داخل الأسرة الرستمية.

لقد قسّم الرستميون دولتهم إلى عمالات ومن أهمّها قفصة وسرت ونفزاوة وقنطرارة وجبل نفوسة وقابس وجبل دمر. وأسندوا جمع الجباية وتحصيل بيت المال إلى عمالهم بالأقاليم (الباروني سليمان. ب ت: ج 1، . 165).

اتّبع الرستميون التنظيم الإداري السائد آنذاك في المشرق، والذي يكفل ضبط الأمور في دولتهم، ويأتي القضاة في الطبقة الأولى في جهاز الدولة، وقد حظوا باحترام كبير من قبل الأئمة، حيث لم يسمح هؤلاء القضاة للأئمة بالتدخل في شؤونهم. ويأتي من بعدهم الشرطة الذين يقومون بأعمال الحراسة والمحافظة على الأمن والحسبة (محمد عيسى الحريري.1987: 230)، وإلى جانب هؤلاء اتّخذ الرستميون الوزراء والكتاب والحراس وكتّاب الدواوين، ومن أشهر الشخصيات الذين تقلّدوا منصب الوزير السمح بن أبي الخطّاب ومحمد بن عرفة...

إنّ الرّوح السّمحة التي امتاز بها إباضيو تيهرت كفلت تضامنا للمجتمع التيهرتي وساعدته على التئام الجراح التي سبّبتها كثرة الانقسامات والانشقاقات أحيانا طيلة أيام الدولة الرستمية، إلاّ أنّ هذه الانقسامات والصّراعات بين أفراد المجتمع وحتّى بين الإباضية أنفسهم (ظهور فرق جديدة من داخل الإباضية مثل النكارية والخلفية والنفاثية....وغيرها) أدّت إلى تقهقر الدولة، فأصبحت لقمة سائغة أمام الفاطميين (إحسان عباس. 1972: 69- 70) الذين تمكّنوا من القضاء عليها دون عناء كبير.

وإضافة إلى ما سبق كانت معركة مانو التي هزم فيها الإباضيون أمام أبي العباس بن إبراهيم الأغلبي سنة 283 هـ/896م (أبو زكرياء. 1985: 150 – 154) السبب المباشر لضعف

الجيش الرستمي واستسلامه بسهولة للفاطميين سنة 296 هـ/ 909م. وبسقوط الدولة الرستمية تلاشت جموع الإباضية وبدأ عدد أتباعها في تقلّص مستمر.

بعض التراجم:

1 - عبد الله بن وهب الرّاسبي هو عبد الله بن وهب بن راسب بن يدعان بن مالك بن نصر من قبيلة الأزد. أدرك النبيﷺ وشارك في فتوح العراق مع سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، كان من أنصار علي كرّم الله وجهه في معركة صفين، ثم أنكر التحكيم بايعنه المحكمة سنة 37 هـ / 657 م، وقتله هانئ بن خطاب الأرجي وزياد بن حفص في سنة 38 هـ /658 م في معركة النّهروان يعتبره الإباضية من أئمتهم. ينظر فرحات الجعبري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ج:01، جمعية التراث، القرارة، 1987، ص 47.

2 - جابر بن زيد الأزدي الجوفي البصري العماني يلقب بأبي الشّعثاء، أصله من فرق (بلدة من أعمال نزوى) ولد سنة 21 هـ/ 642 م رحل في طلب العلم وصاحب عبد الله بن العباس وأخذ عنه العلم، كما أخذ عن عدد كبير من الصحابة إذ يقول: أدركت سبعين رجلا من أهل بدر فحويت ما بين أظهرهم من العلم إلاّ البحر الذي يعني به أبي العباس رضي الله عنه، . لقد استقر في البصرة ونسب إليها، ويعدّ أصل المذهبي الإباضي، له ديوان مفقود جمع فيه الأحاديث. أخذ عن جابر العلم عدد كبير من الطلبة أبرزهم أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وعنه روى الربيع بن حبيب في كتابه الجامع الصحيح الذي يعدّ عمدة المذهب الإباضي، وقد توفى سنة 93 هـ / 710 – 711 م. ينظر: جمعية التراث : معجم أعلام الإباضية ، مدخل إلى التاريخ والفكر الإباضي من خلال تراجم لأكثر من ألف علم من أعلام المغرب الإسلامي منذ القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر، مج:2، المطبعة العربية، غرداية 1999، ص : 217 – 223 .

3 - أبو غانم الخرساني، درس بالبصرة، وأخذ عن تلاميذ أبي عبيدة (ق 02هـ/ 08 م) وألّف كتباً من أهمّها المدونة الكبرى تحوي أقوال تلاميذ أبي عبيدة في الفقه. رحل في أواخر القرن الثاني للهجرة إلى تيهرت. وقد نُسخت هذه المدونة من طرف عمروس بن فتح. ينظر: فرحات الجعبيري: المرجع السابق، ص:105

4 - هو أبو عبيدة مسلم بن كريمة، توفي حوالي 145هـ/ 762م كان تميمياً بالولاء، أخذ العلم عن جابر بن زيد وجعفر السّمّاك صحار العبيدي وبإشارة منه أسّس الإباضية دولا مستقلّة في كلّ من المغرب وحضرموت وتخرج على يده عدد من حملة العلم الذين نشروا المذهب في مختلف البلاد الإسلامية.
ينظر: فرحات الجعبيري: المرجع نفسه ، ص : 104

5 - سلمة بن سعد بن علي بن أسد الحضرمي اليمني عالم وداعية إباضي أخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وعن ضمام بن السائب، يعدّ أوّل داعية قدم إلى بلاد المغرب لنشر المذهب الإباضي رفقة الداعية الصفري عكرمة مولى بن عباس. اعتمادا على تاريخ وفاة عكرمة الذي يقع بين السنوات 100 - 110 هـ . ويذكر بعض المؤرخين أنّ أقدام سلمة وطئت بلاد المغرب بين سنة 95 - 105 هـ، وقد توفى أثناء عودته إلى المشرق لأداء فريضة الحج. ينظر : جمعية التراث : المرجع نفسه ، ج 3، ، ص : 391 - 392. وينظر أيضا عوض خليفات: النّظم الاجتماعية والتربوية عند الإباضية في شمال إفريقيا في مرحلة الكتمان، ط:1، عمان 1982، ص: 16 - 17.

قائمة المصادر والمراجع

1 - ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج :01 ط :05، دار الكتاب العربي، بيروت 1985
2 - أبو زكرياء يحي بن أبي بكر : كتاب السيرة وأخبار الأئمة ، تح عبد الرحمن أيوب ، الدار التونسية للنشر تونس 1985

3 - ابن الصغير : أخبار الأئمة الرستميين، تح: محمّد الناصر، بحاز ابراهيم، المطبوعات الجميلة، الجزائر 1986

4 - ابن عذارى المراكشي أبو عبد الله محمد : البيان المغرب في أخبار إفريقية والمغرب ، تح : ج . س. كولان وأ. ليفي بروفنصال ، ج : 1 ، دار الثقافة ، بيروت 1984

5 - سالم يعقوب : تاريخ جزيرة جربة ، دار الجويني للنش، تونس 1986

6 - الشماخي أبو العباس أحمد بن سعيد : كتاب السير ، طبعة حجرية ، قسنطينة 1301 هـ

6 - إبراهيم بحاز : الدولة الرستمية دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، ط :2 ،جمعية التراث، القرارة 1993

7 - إحسان عباس : المجتمع التاهرتي في العهد الرستمي، مجلة العلم والإيمان، ع 31 و32، تونس 1972

8 - الباروني سليمان بن عبد اللع النفوسي : الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية ، ج 1 ، مطبعة الأزهار البارونية ، د.ت

9 - جمعية التراث : معجم أعلام الإباضية ، مدخل إلى التاريخ والفكر الإباضي من خلال تراجم لأكثر من ألف علم من أعلام المغرب الإسلامي منذ القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر، مج:2، المطبعة العربية، غرداية 1999

10 - رفعت فوزي عبد المطلب: الخلافة والخوارج في المغرب العربي الصراع بينهما حتّى قيام دولة الأغالبة، ط:1 ، القاهرة 1973

11 - فرحات الجعبري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ج:01، جمعية التراث، القرارة، 1987

12 - عوض خليفات : نشأة الحركة الإباضية ، مطابع دار الشعب، 1982

13 - عوض خليفات :الأصول التاريخية للفرقة الإباضية ،عمان – الأردن د . ت

14 - عوض خليفات: النّظم الاجتماعية والتربوية عند الإباضية في شمال إفريقيا في مرحلة الكتمان، ط:1، عمان 1982

15 - محمّد علي :دبوز: تاريخ المغرب الكبير، ج :03 ، ط :01، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1963،

16 - محمد عيسى الحريري : الدولة الرستمية بالمغرب الأوسط ، ط : 3 ، دار القلم ، بيروت 1987

17 - موسى لقبال: المغرب الإسلامي، ط :1، مطبعة البعث، قسنطينة 1969

18- Chikh Bekri : *Le royaume rostomide le premier état Algérien*, Ed :E.N.A.G, Alger 2005.

تقارير سرية عن مؤسسة الزوايا والطقوس الدينية عشية الثورة الجزائرية

قراءة في وثائق الأرشيف الفرنسي لمنطقة تيارت

د./ ودان بوغفالة،

رئيس قسم التاريخ،

المركز الجامعي بمعسكر.

Résumé :

Rapports secrets sur les Confréries et les *Zâwiyah* dans la région de Frenda à la veille de la Révolution algérienne, Étude d'après les Archives d'Outre Mer -France-

Les Archives d'Outre Mer à Aix-en-Provence renferment plusieurs dossiers datés de l'époque coloniale sur la société algérienne, parmi lesquels, on cite à titre d'exemple les rapports **secrets** rédigés par l'administration locale sur **les Confréries et les *Zâwiyah*** dans la région de Frenda. Située dans le département d'Oran, dans la région Nord des Hauts plateaux et sur la deuxième dorsale de l'Atlas Tellien, entre les monts de Saida au sud Ouest et le massif de l'Ouarsenis du Nord Est

D'après ces rapports, Le culte musulman est marqué dans la commune mixte de Frenda par l'appartenance de la plupart de ses habitants à la confrérie des *Darqâwah* qui, depuis son installation dans la région, n'a cessé de s'y étendre au détriment des autres, dont certaines ont vu leur influence décroître sensiblement et les autres ont, pour ainsi dire, complètement disparu. Il s'agit pour les premières des confréries *Rahmâniyah* et *Ziyâniyah* et pour les secondes des confréries *Ṭaybiyah*, *Alawiyah*, *Tijâniyaha* et *Shaykhiyah*, qui comptaient jadis quelques adeptes. Seule la confrérie des *Hamdawah* ne semble pas avoir été atteinte bien au contraire, on constate son développement dans certains douars.

يحتوي الأرشيف الفرنسي لمدينة آكس- آن- بروفانس على عدة ملفات تخص المدن الجزائرية وضواحيها أثناء الفترة الاستعمارية، وهي عبارة عن تقارير متنوعة كانت تُرفع في مناسبات مختلفة إلى المصالح الإدارية في إطار جمع المعلومات الضرورية عن المجتمع الجزائري وتحركاته. ومن هذه التقارير ما كان منها سريا، ومثال ذلك التقارير السياسية التي كانت تحمل طابع "**سري**" وهي تخص طقوس ونشاط الطرق الصوفية والزوايا، والاحتفالات والمهرجانات الشعبية التي كانت تُقام قرب أضرحة الأولياء كما في مثال منطقة تيارت.

تُعرِّف هذه التقارير بمؤسسة الزوايا، فتستعرض تاريخ الزاوية وحجم انتشارها وشيوخها، ومساجدها ومرافقها والأوقاف التي تتمتع بها وميزانيتها. ويمتد هذا التعريف فيشمل العائلات النافذة التي كانت ترعى المجتمع وتُجنِد منه المريدين والأتباع وتُؤطِرهم اجتماعيا وتربويا وسياسيا. لقد كان الجرد دقيقا وهادفا، فجاءت الوثائق على ذكر كل الطرق الصوفية التي عرفتها المنطقة، مثل الطريقة الدرقاوية والطيبية والزيانية والقدارية والهبرية والرحمانية وغيرها.

وإشكالية هذا البحث الذي سنخصصه **لمدينة فرندة وضواحيها في الجزء الأول**، تتأسس على مدى نجاح هذه المؤسسة الدينية في تأطير الحياة الروحية لأفراد المجتمع واحتوائها، ومساهمتها في استتباب الأمن والنظام والخضوع للسلطة القائمة. وكيف فكرت الإدارة الفرنسية لترويض الزوايا وتدجينها، أو على الأقل تحييدها عن مواقف المعارضة والثورة، وماهي ردود الفعل والنتائج المترتبة عن ذلك؟

الموقع الجغرافي والفلكي للمنطقة:

كانت مقاطعة تيارت تقع بين خطي عرض 33 و36 شمال خط الاستواء، تجاوزت حدودها الغربية أربعين كيلومترا شرق خط غرينتش، وتجاوزت حدودها الشرقية الدرجة الثانية من خطوط الطول بثلاثين كيلومترا شرقا. كانت تحدها من الغرب مقاطعة معسكر ومن الشمال والشرق مقاطعة مستغانم وعمالة الجزائر، ومن الجنوب والجنوب الشرقي إقليم عين الصفراء وإقليم غرداية. (C.A.O.M., 5I, 159, D.M. E. de l'Arr. T., p.4)

وتمثل منطقة فرندة وضواحيها من مقاطعة تيارت عمالة وهران جزءا هاما في المنطقة الشمالية من الهضاب العليا وعلى الشريط الثاني من الأطلس التلي، وذلك بموقعها مابين جبال سعيدة في الجنوب الغربي ومرتفعات الونشريس من الشمال الشرقي على ارتفاع قدره 152 ,1م (PIESSE, L. 1882 : 269). كانت تحدها من الشمال والشمال الشرقي البلديات المختلطة لزمورة وتيارت، وبلدية كاشرو من الشمال الغربي، ومن الجنوب والجنوب الشرقي بلديات سعيدة والسوقر المختلطة. (C.A.O.M., 5I, 159, D. M. S. E. de la C. M. F., p. 1)

نبذة تاريخية عن تيهرت:

تعني لفظة تيهرت أو تاهرت بالأمازيغية "محطة"(PIESSE, L. 1882 : 270)، وتاريخ المنطقة يعود إلى فترة ما قبل التاريخ، حيث كانت تاهرت وضواحيها آهلة

بالسكان (قلماوي، ع. 1995: 73- 80). ومدينة تيارت الحالية أقيمت على أنقاض مدينة رومانية وبيزنطية قديمة تسمى TINGARTIA (BELKHODJA, A. 1998 : 7)، وكان عبد الرحمان بن رستم قد أسس بها في القرن الثامن ميلادي عاصمة الدولة الرستمية (سعد، ز. 1979: 296/2).

وغير بعيد عن الموقع الحالي للمدينة، وعلى بعد حوالي عشر كيلو مترات، أقام الأمير عبد القادر في القرن التاسع عشر (1836- 1841م) عاصمته المتنقلة "الزمالة" في تاقدمت قبل أن تصير في أيدي الفرنسيين بقيادة لاموريسيير (LAMORCIÈRE) في ربيع 1843م، وبعد سقوط الزمالة بموقع طاقين يوم 16 ماي 1843م، بقيادة ابن الملك لويس فيليب الدوق دومال(DUC D'AUMALE) صارت مدينة تيارت وضواحيها نهائيا في يد الفرنسيين (تشرشل، هـ. 1974: 211- 213).

التأطير الطرقي بفرندة والتدين الشعبي:

استهل التقرير الذي رفعه السيد لوسيان آزيس (Lucien AZAIS) رئيس بلدية فرندة ومدير الشؤون المدنية بالحديث عن مدى انتشار الطريقة الدرقاوية وتوسعها على حساب الطرق الأخرى التي اختفى بعضها تماما مثل الطريقة الطيبية والعلوية والتيجانية والشيخية، وتناقص دور وتأثير البعض الآخر مثل الطريقتين الرحمانية والزيانية. (سعد الله، أ. 1981: 499/1- 526) وفي المقابل، كانت طريقة حمداوة قد أخذت تنمو وتنتشر انتشارا ملفتا للانتباه في الأوساط الريفية داخل الدواوير، وبعيدا عن أي تأثير للطريقة الدرقاوية وتوجهاتها. (C.A.O.M., 5I, 159, D. M. P. de la C. M. F., p.1, 5.) ثم استعرض هذا التحقيق بالإحصاء نشاط الطرق الصوفية بالمنطقة، وذلك من خلال مؤسسة الزاوية التي كانت تشرف على التأطير الثقافي والروحي للأفراد وترعى قضايا وشؤون الجماعات. ويعرف الجدول التالي بأهم هذه الطرق وبجغرافية تمركزها وحجم انتشارها.

"جدول عن الطرق الصوفية بمنطقة فرندة حسب تقرير مؤرخ بتاريخ 24 جانفي 1953م"

(C.A.O.M., 5I, 159, D.M.P. de l'Arr. T., p.2)
(C.A.O.M., 5I, 159, D. M. P. de la C. M. F., pp. 1-6)
(C.A.O.M., 5I, 159, D. M. P. de la C. M., pp. 2-3)

الموقع / الجهات المنتشرة فيها	برنامج التعليم	ملاحظات

1- **الطريقة الدرقاوية**: خمسة آلاف مريد		
أ) - **زاوية القيطنة**: الشيخ سي محمد بن براهيم: أسسها سنة 1820م		
- قرب ضريح سيدي أحمد بن عثمان بتفرمارت "تخمارت القديمة" _ فرندة وسعيدة وجبل الناظور وتغنيف ومعسكر والبيض وآفلو	- التعليم الشفوي للقرآن وورد الطريقة الدرقاوية - تعليم التاريخ ومختصر سيدي خليل	- عدد الطلبة غير محدد - مصادر التمويل هـي: - صدقات الزوار "الزْيارة" - الثروة الشخصية لشيخ الزاوية
ب) - **زاوية أولاد سيدي بن حليمة**: الشيخ بلخير الحاج الحبيب		
- في دوار أولاد سيدي بن حليمة على بعد 20 كلم من -Dominique Luciani "تخمارت الجديدة"	- تعليم المبادئ الأساسية للقرآن	- عدد الطلبة: 20 طالبا
ج) - **مدرستان قرآنيتان في**: Martimprey "**عين الحديد**"		
- Martimprey "عين الحديد"	- التعليم التقليدي	- عدد الطلبة: 25 طالبا - السكان هم من الفلاحين
2- **الطريقة الهبرية**: ثمانمائة مريد - زاوية دوار عيون برانيس: الشيخ بوذريع		
- تقع بالبلدية المختلطة بسعيدة - دواوير الحوارث والحساسنة وبني وَنْجَل والغوادي ومادنة وبورمان والفرشة	/	/

3- الطريقة الرحمانية: ثلاثمائة وخمسون مريد - زوايا بلدية فرندة المختلطة		
- دواوير مغرنيس وأولاد سيدي بن حليمة ومدروسة ومهاودية وبورمان	- تعليم القرآن	- يعود الإخوان مباشرة إلى الشيخ القاسمي الحاج مصطفى شيخ زاوية الهامل ببوسعادة (العطاية، ج. 1953: 322- 325)
4- الطريقة الزيانية: ثلاثمائة مريد - زوايا بلدية فرندة المختلطة		
- دواوير الحوارث وأولاد سيدي بن حليمة ومغرنيس ومهاودية	- تعليم القرآن	- يعود الإخوان مباشرة إلى الشيخ سي عبد الرحمان ولد محمد لعرج شيخ زاوية القنادسة (RINN, L. 1884 : 414)
5- الطريقة الحمداوية: سبعمائة مريد " تخمارت الجديدة"Dominique-Luciani- المقدم عمر رمضان والشواش ب:		
- دواويرالفرشة ومغرنيس وأولاد سيدي بن حليمة ومهاودية	/	- الشيخ الرئيسي للطريقة هو الشيخ طالبي مولاي حسن شيخ زاوية عزايل بسبدو

من الواضح أن هدف الفرنسيين من هذا الجرد كان استخباراتيا صِرْفا، والغرض منه كان هو رصد حركة المجتمع وقياس درجة السكون والتوتر فيه، فلقد وردت في هذه التقارير ملاحظات عديدة عن مدى أهمية بعض الزوايا ونفوذ شيوخها في الأوساط الشعبية، وموقفها من الأفكار الاصلاحية ومن نشاط الحركة الوطنية والإدارة الاستعمارية.

فزاوية الشيخ سي محمد بن براهيم بتخمارت صنفت على أنها زاوية معتبرة وخطورتها أمر وارد: « هي بصراحة ذات أهمية كبيرة، تقع على الضفة اليسرى لواد العبد بدوار الكسالنة وتأسست سنة 1820م من طرف السيد سي محمد بن براهيم قرب ضريح جده المرابط سيدي أحمد بن عثمان في المكان المسمى "قيطنة". أنشئت مبانيها الأولى على مدرج صخري مطوق بحلقة من الوادي، وهذه المباني هي مختفية عن أنظار الغرباء وبعيدة عن طرق المواصلات المعروفة التي يسلكها الجميع. إن هذه المباني تعكس روح الزهد والتعبد لمؤسسها، وتعبر في ذات الوقت عن مدى انشغاله بتحقيق أعمال مكتنفة بالأسرار الروحانية الصوفية. لقد احتفظ خلفاء الشيخ بهذا الخط في القيادة، غير أنهم أنشئوا زاوية جديدة، أصبحت الآن في موقع سهل الوصول إليه. ويظهر أن هذا التحول الجغرافي رافقه تحول في الاتجاه نحو نبذ التعصب الذي يميز أتباع الطريقة الدرقاوية ... ... ». (C.A.O.M., 5I, 159, D. M. P. de la C. M. F., pp. 1-6)

أما الزاوية الدرقاوية بقبيلة الجبلية "دوار أولاد سيدي بن حليمة" فسجل التقرير بحقها أنها: « تقع إلى الشمال من الكتلة الجبلية لهذا الدوار على بعد عشرين كيلو مترا من تخمارت الجديدة، وهي تكتسي بعض الأهمية، ويسيرها الشيخ بلخير الحاج الحبيب الذي يتولى منذ مدة وظيفة قائد دواري مغرنيس وبن حليمة ... ... إن هذه الزاوية كسابقتها متحفظة من الحركة الإصلاحية، وشيخها وإن كان منعزلا إلى حد ما إلا أن وجوده على رأس هذه القبيلة هو أمر في غاية الأهمية، لما له من تأثير ايجابي في إدارة شؤون السكان الذين تعودوا على الاستقلال في حياتهم اليومية ... ». (C.A.O.M., 5I, 159, D. M. P. de la C. M. F., pp. 3-4)

إن الإدارة الاستعمارية كانت تتوجس خيفة من قبيلة الجبلية، واستشعار الخطر منها وهاجس انتفاضتها كان حاضرا بقوة. فعدد سكانها في نهاية القرن التاسع عشر كان يقدر بألفين وخمسمائة نسمة، وتقارير تلك الفترة تفيد أنها انخرطت في مقاومة الأمير عبد القادر ضد فرنسا من بدايتها إلى نهايتها. (C.A.O.M., 117 Miom 148)

إن أبناء قبيلة الجبلية وغيرها من قبائل المنطقة وإن اختلفوا في انتماءاتهم الطرقية وتفرقوا كما يظهر ذلك على الجدول، لا يمكن بأي حال من الأحوال الاطمئنان إلى اعتدالهم والوثوق بجدية تصريحات شيوخهم الداعية إلى التهدئة

وإظهار الآداب أمام السلطات الفرنسية. فبعض أعيانهم وشُوَّاشهم يتمتعون بعلاقة جيدة مع المتعاطفين مع حركة الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري (U.D.M.A.) التي يتزعمها عباس فرحات، كما هو الشأن بالنسبة لطريقة حمداوة ومقدّمها السيد عمر رمضان. (C.A.O.M., 5I, 159, D. M. P. de la C. M. F., p.5)

أضرحة الأولياء ومظاهر الاحتفاء الطقسية:

كانت القبائل بمنطقة فرندة على غرار باقي الأقاليم الجزائرية تقيم دوريا ولائم عند أضرحة الأولياء والعلماء والآباء والأجداد للتبرك بهم، وبهذه المناسبة كان الزوّار من مختلف البطون والدواوير يرفعون أكفهم بالدعاء لله تضرعا لإنزال الرحمة في القلوب والبركة على المحاصيل الفلاحية. (C.A.O.M., 5I, 159, D. M. P. de la C. M. F, p. 6) وكان يأتي إلى هذه المواعيد والتظاهرات الاجتماعية زعماء القبائل الروحيين والسياسيين مثل شيوخ الزوايا والقياد، ولا يتخلف عنها أيضا القضاة وطلبة المدارس القرآنية والصيادلة والأطباء والمشعوذين.

إن هذا التجمهر لفت انتباه الإدارة الفرنسية، واعتبرته جمعيات عامة قد تأخذ طابعا سياسيا، فالوليمة ليست فقط للترويح والترفيه وزيارة قبر الولي والاستذكار الجماعي. إن المسألة خطيرة ويجب الحذر منها والاحتياط لها، ففي هذه المناسبة، الكل يبحث عن ما جد وعن الأخبار السرية والمتفشية والمذاعة، ولذلك بات من الضروري مراقبة الوضع العام وإحصاء عدد الزوّار والقبائل المشاركة والمنظمة، وضبط المواقيت السنوية وتحديد المواقع الجغرافية. وهذا ما كشفت عنه مضامين التقارير المنجزة في هذا الإطار كما يعرضها الجدول التالي.

"جدول عن أضرحة الأولياء بمنطقة فرندة والحفلات السنوية المقامة حولها حسب تقرير مؤرخ بتاريخ 24 جانفي 1953م"

(C.A.O.M., 5I, 159, D. M. P. de la C. M. F, pp. 6-10)

توقيت الاحتفال بالذكرى "الوعدة" / الجهة المنظمة للاحتفال	القبائل الزائرة والمشاركة	ملاحظات
1- ضريح سيدي بلمرسلي: يقع بعرش الجبلية "دوار مغرنيس ودوار سيدي بن حليمة"		

<table>
<tr><td>- فصل الخريف / عرش الجبلية</td><td>- عرش الجبلية ودوار المهاودية</td><td>- سيدي بلمرسلي هو شيخ الأولياء بالمنطقة.(بوغفالة، و. 2005: 65- 71)</td></tr>
<tr><td colspan="3">2- قبة سيدي عبد القادر الجيلاني: (471- 561 هـ / 1078/1079- 1165/1166م)
- الولي أصله من العراق: بلدة الجيلاني قرب بغداد (الحنفي، ع. 2003: 907)
- تقع القبة بدوار المهاودية</td></tr>
<tr><td>- شهر أفريل / عرش الجبلية</td><td>- عدد الزوّار حوالي: ستة آلاف. دواوير بلدية فرندة ودوار واد العبد وواد التات ببلدية كاشرو"سيدي قادة".</td><td>- قبة شرفية (DEVOULX, A. 1870 : 8-10)</td></tr>
<tr><td colspan="3">3- ضريح سيدي اعمر: يقع على بعد 5 كلم من مدينة فرندة
- الولي أصله من فقيق "الساقية الحمراء" (TRUMELET, C. 1892 : 5)</td></tr>
<tr><td>- فصلا الربيع والخريف / نسله وأتباع الطريقة الزيانية</td><td>- الحوارث، مدروسة، مغرنيس، أولاد سيدي بن حليمة، الحسينات، بني ونجل، الغوادي.</td><td>- تلميذ الشيخ سيدي بلمرسلي</td></tr>
<tr><td colspan="3">4- ضريح سيدي عبد الجبار: يقع بدوار بني وَنْجَل ودوار الحسينات
- الولي أصله من فقيق "الساقية الحمراء"</td></tr>
<tr><td>- فصلا الربيع والخريف / بني ونجل والحسينات</td><td>- عدد الزوّار حوالي: ألف. بني ونجل، الحسينات، الغوادي، الڤـرشة، تيرسين.</td><td>- تلميذ الشيخ سيدي بلمرسلي</td></tr>
<tr><td colspan="3">5 - ضريح سيدي علال بن امحمد يقع على حواف طريق فرندة- مشرع الصفا " Prévost-Paradol "</td></tr>
</table>

- فصلا الربيع والخريف / دوار لوهو ومدروسة	- دواوير فرندة وتيارت وجبل الناظور.	- تلميذ الشيخ سيدي بلمرسلي
6- ضريح سيدي أحمد بن دغميش: يقع بدوار الغوادي - الولي أصله من فقيق "الساقية الحمراء"		
- فصل الخريف / دوار الغوادي	- عدد الزوّار حوالي: ألفين. دواوير فرندة (الغوادي، مادنة، الڤـرشة، بني ونجل، الحسينات)، ودواوير تيرسين بسعيدة ودواوير الدهالة وأولاد جراد بجبل الناظور.	- دواوير ثلاث بلديات مختلطة هي فرندة وسعيدة وجبل الناظور.
7- قبة سيدي عبد القادر الجيلاني: تقع قرب خان القوافل: بونوال - الولي أصله من العراق: بلدة الجيلاني قرب بغداد		
- فصل الربيع / دوار الكسالنة	- عدد الزوّار حوالي: ألف وخمسمائة. دوار الكسالنة ودوار الڤـرشة.	- قبة شرفية
8- ضريح سيدي أحمد بن عثمان: يقع بزاوية القيطنة على حواف واد العبد		
- شهرا أفريل وأوت / دوار الكسالنة	- - عدد الزوّار حوالي: ألفين. دواوير الكسالنة والڤـرشة وأولاد سيدي بن حليمة، ومن البلديات المختلطة مثل كاشرو وسعيدة ومعسكر.	- مدير الاحتفال هو الشيخ بن براهيم الحاج محمد

9- **ضريح سيدي الحاج مصطفى:** يقع بزاوية القيطنة على حواف واد العبد - سليل سيدي أحمد بن عثمان		
- مرة واحدة في العام: غير محددة / دوار الكسالنة	- - عدد الزوار هو ثلاثة آلاف زائر. دواوير الكسالنة والڤـرشة وأولاد سيدي بن حليمة، ومن البلديات المختلطة مثل كاشرو وسعيدة ومعسكر.	- مدير الاحتفال هو الشيخ بن براهيم الحاج محمد
10- **ضريح سيدي بلحاج:** يقع بدوار الڤـرشة - الولي أصله من الدوار: أولاد سيدي بوزيد		
- فصلا الربيع والخريف / أربع دواوير من الڤـرشة: أولاد سيدي بوزيد	- عدد الزوّار حوالي: ستة مائة. أولاد سيدي بوزيد.	- أولاد سيدي بوزيد مرابطون.
11- **ضريح سيدي عمارة:** يقع بدوار الڤـرشة - كان هذا الولي مارا بالدوار فتوفي به		
- فصل الخريف / دوار الڤـرشة	- دوار الڤـرشة.	- تحول الاحتفال إلى تظاهرة للدرقاويين.
12- **مقام رجال مادنة:** يقع بدوار مادنة		
- فصل الخريف / دوار مادنة	- دوار مادنة.	- بيت صغير مغطى بالتراب.
13- **ضريحا سيدي عباس وسيدي الجيلالي بن عمار:** يقعان بدوار بورمان - الوليان أصلهما من فقيق "الساقية الحمراء"		
- فصل الخريف / أولاد سيدي عباس وسيدي الجيلالي بن	- عدد الزوّار حوالي: ألف وخمسمائة. أولاد سيدي عباس وسيدي	- اشتهر سيدي عباس وسيدي الجيلالي بن عمار بتعليم القرآن في المنطقة.

عمار	الجيلالي بن عمار والدواوير المجاورة.	

إن مصالح الإدارة الفرنسية كانت تشكك كثيرا وبصريح العبارة في مدى جدية ومصداقية عواطف الحياد التي كان يبديها شيوخ بعض الزوايا، فهم وإن كانوا يختلفون في نظرها مع الحركة الإصلاحية فيما تطرحه، ويدعون أتباعهم ومريديهم إلى الالتزام بالهدوء، فإن قواعدهم كانت قريبة من أجنحة الحركة الوطنية هنا وهناك، وهي مرشحة للنضال في صفوفها بأشكال مختلفة بعيدا عن الملاحظة. لقد كانت ترى عين الاستعمار أن وراء المواقف المعلن عنها، مواقف أخرى تتجه نحو رفض فرنسا ومعاداتها، وتقارير الإدارة الفرنسية السرية كانت تحقق أصلا من حين إلى آخر في هذا الأمر، معتبرة المشهد القائم لا يزيد عن كونه إستراتيجية مؤقتة أملتها ظروف الاختلال الحاصل في ميزان القوى بين أجنبي قوي وأهالي ضعفاء.

إن تعدد الطرق الصوفية وتشعب انتماءات الأفراد وتوجهاتهم لم يزد المجتمع إلا حيوية واندفاعا وتنظيما، ذلك أن المجتمع حافظ بهذه الأدوات على تماسكه وسلامة نسيجه الاجتماعي (بوداود، ع. 2003: 260)، ولم تفلح كل التدابير والسياسة الاستعمارية في تفكيك بنيته وطمس شخصيته ومعالمها الحضارية. ثم إن الطرقية في الجزائر مثّلت الإطار الثقافي المستجيب للتدين الشعبي، وهي الظاهرة التي عمّت أجزاء واسعة من العالم الإسلامي.(عيسى، ل. 1993: 25)

المصادر والمراجع:

(أ):- باللغة العربية

بوداود، عبيد. (2003). ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط، ط1. وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع.

بوغفالة، ودان. (2005). (سيدي بلمرسلي وقبيلة الجبلية من خلال ذاكرة العائلات وأرشيفها). عصور، جامعة وهران، رقم 6- 7، ص. ص. (65- 71)

تشرشل، شارل هنري. (1974). حياة الأمير عبد القادر، ترجمة وتعليق أبي القاسم سعد الله، ط1. تونس: الدار التونسية للنشر.

الحنفي، عبد المنعم. (2003). الموسوعة الصوفية، ط1. القاهرة: مكتبة مدبولي.

سعد الله، أبو القاسم. (1981). تاريخ الجزائر الثقافي، من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16- 20م). ط1، ج 1. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

سعد، زغلول عبد الحميد. (1979). تاريخ المغرب العربي، تاريخ دول الأغالبة والرستميين وبني مدرار والأدارسة حتى قيام الفاطميين. ط1، ج 2. الإسكندرية: منشأة المعارف.

عيسى، لطفي. (1993). أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، ط1. تونس: دار سيراس.

قلماوي، عمر.(1995). لمحة على فترة ما قبل التاريخ بولاية تيارت"الغرب الجزائري"). بحوث، جامعة الجزائر، رقم 3، ص. ص. (73- 80)

اليحياوي العطافي بن عبد الحكم، سيدي الجيلالي. (1953). كتاب المرآة الجلية في ضبط ما تفرق من أولاد سيدي يحي بن صفية، ط1. د.م.

(ب):- باللغة الأجنبية

1) Archives :

- Centre des Archives d'Outre Mer (C.A.O.M.), 117 Miom 148 :
- Dossier n° 102, Sénatus-consulte du 1887.
- Centre des Archives d'Outre Mer (C.A.O.M.), 5I, 159:
- Dossier, Monographie Économique de l'Arrondissement de Tiaret, p.4
- Dossier, Monographie Politique de l'Arrondissement de Tiaret, p. 2
- Dossier, Monographie Politique de la Commune de MArtimprey, p.2
- Dossier, Monographie Politique de la Commune Mixte de Frenda, pp 6-10
- Dossier, Monographie Sociale et Économique de la Commune Mixte de Frenda, p. 1

2) Ouvrages :

BELKHODJA, AMAR. (1998). Tiaret, mémoire d'une ville. S.L. : Imprimerie Houma.

DEVOULX Albert, (1870). Édifices religieux de l'ancien Alger, Alger : Typographie Bastide.

PIESSE Louis, (1882). Itinéraire de l'Algérie, de la Tunisie et de Tanger. Paris : Hachette.

RINN Louis, (1884). Marabouts et Khouan, étude sur l'Islam en Algérie. Alger : Adolphe Jourdan.

TRUMELET, C. (1892). L'Algérie légendaire, En pèlerinage ça et la aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam (Tell et Sahara). Alger : Adolphe Jourdan.

دور الطريقة الشيخية في مقاومة أولاد سيد الشيخ الثانية

د .بوداوية مبخوت،

أستاذ بقسم التاريخ،

جامعة تلمسان.

مقدمة:

يعد المستشرقون الأوروبيون من مؤرخين وسوسيولوجيين السباقين إلى الاهتمام بظاهرة الطرق الصوفية في الدراسات الحديثة الخاصة بالمغرب الأوسط لكن هذا الاهتمام كان موجها لخدمة أغراضهم وأهدافهم الاستعمارية، على اعتبار أن زعماء المقاومات الشعبية وزعماء الحركة الوطنية كان أغلبهم ينتمون إلى الطرق الصوفية كالقادرية، السنوسية والشاذلية والشيخية (من المستشرقين الذين كتبوا على الطرق الصوفية Jacques Carret في كتابه (Les maraboutismes et les confrérie. Marabouts et Khouans ...) وهذه الطرق من الوجهة التنظيمية عبارة عن تجمعات دينية تضم أفرادا سخروا أنفسهم لخدمة الله وعبادته ضمن جماعة لها نظام خاص، يضم مريدين أو فقراء يرأسهم مقدمون، ويخضع الجميع لشيخ موجه، ولكل طريقة شيخ مؤسس تدعى الطريقة غالبا باسمه، وهو يورث المشيخة لغيره بعد وفاته وغالبا ما يكون من صلبه (عبد القادر خليفي. 2006 : 05.)

لقد أشهرت أغلب الطرق الصوفية سيوفها في وجه الفرنسيين الذين وطأت أقدامهم أرض الجزائر1830 ومن بينها الطريقة القادرية التي تنتمي إلى الولي الصالح سيدي عبد القادر الجيلاني المولود بمدينة "جيلان" بإيران سنة1079م والمتوفى ببغداد سنة 1166م، وقد دخلت هذه الطريقة كما هو معروف وسط إفريقيا في القرن" 15م" ثم انتقلت إلى المغرب العربي خاصة المغرب الأقصى والمغرب الأوسط (مبخوت بودواية. 1992)، ومن بين الزعماء الجزائريين الذين كانوا على الطريقة القادرية "الأمير عبد القادر الجزائري"مؤسس الدولة الجزائرية الحديثة ، والذي وقف في وجه الفرنسيين 17 عشرة سنة 1830- 1847.ومن بين الزعماء الذين تأثروا بهذه

الطريقة "أولاد سيد الشيخ" الذين كانوا يستقرون بالجنوب الوهراني والذين أسسوا طريقة خاصة بهم وهي الطريقة التي عرفت بالطريقة الشيخية.

الطريقة الشيخية: دورها الديني والعسكري 1864- 1908

ـ نبذة تاريخية عن أولاد سيد الشيخ:

ينحدر أصل أولاد سيد الشيخ من أسرة الخليفة الأول" أبي بكر الصديق" وهذا حسب المصادر والوثائق الأجنبية منها أو العربية Deligny. 1849: In A.O.M) (22 h 9فكانوا يسمون أنفسهم "البوبكرية "، وتشير الوثائق أن أجدادهم الأوائل هاجروا من المدينة المنورة بالحجاز إلى صعيد مصر، وبقوا هناك فترة قصيرة ثم انتقلوا بعدها إلى تونس وذلك في القرن 14 ميلادي ثم هاجروا ليستقروا نهائيا بالمغرب الأوسط تحت قيادة سيدي معمر الذي كان يعد من الأولياء الصالحين ولقد استقرت أغلبيتهم بالجنوب الغربي الجزائري بمنطقة" البيض" حيث كانت تنتشر وديان وشطوط، بجانب بعض القبائل التي استقرت بالمنطقة منذ الفتح الإسلامي وهي قبيلة "بني عامر" (كانت هذه القبيلة تسيطر على مناطق شاسعة من منطقة الجنوب الغربي في اتجاه الشمال حتى ساحل البحر المتوسط و غربا حتى منطقة فجيج المغربية، انظر مبخوت بودواية 1992 : 81).

التي كانت تشكل قوة مسيطرة في المنطقة.ولقد شيد أولاد سيد الشيخ بهذه المنطقة قرى منها "أربا التحتاني" و "أربا الفوقاني"، وأقاموا القباب على أضرحة أجدادهم كقبة "سيدي معمر" و"سيدي عيسى بوليلة" و"سيدي بن حية" و"سيدي بوسماحة" (مبخوت 1992 : 82. ، Deligny 1849: 3-4)

.كان أولاد سيد الشيخ يرون في هذا الأخير الجد الأكبر ومن خلاله يعلمون تسلسل نسبهم رغم هجرة بعض أبناء سي بوسماحة إلى المغرب واستقرارهم بمدينة"فجيج" وأقامتهم لزاوية دينية .

وتسمية "أولاد سيد الشيخ" بهذا اللقب ـ سيد الشيخ ـ نسبة إلى سيدي محمد بن سليمان بن سي بوسماحة والمدعو سي عبد القادر الذي غير اسمه إلى "سيدي الشيخ" (Pansard .1886:in A.O.M.22 H 1.28) وسبب هذا التغيير يرجعه بعض المؤرخين وخاصة المؤرخ "تروملي" استنادا لأقوال الأهالي إلى الكرمات التي كانت في شخص "سي عبد القادر"، وبعض المؤرخين يرجعون هذا التغيير على سبيل عدم

الخلط بينه وبين شخص الولي الصالح "سيدي عبد القادر الجيلاني" .ولقب كذلك أي ـ سيدي الشيخ ـ لأن كلمة الشيخ كانت تطلق على ذلك العالم الفقيه وهي مستعملة حتى الآن في مناطق تواجد أولاد سيد الشيخ.

ـ دورها الديني:

لقد انشأ سيدي الشيخ طريقة دينية ودنيوية تمكن بواسطتها أن يفرض على الأهالي نظاما أنهى به الفوضى والاضطرابات التي كانت تحدث بين أفراد العائلة" كما فرض عليهم ضريبة عينية سنوية، و قد أصبحت زاويته قبلة تزورها القبائل المجاورة. (Pansard .1886:in A.O.M.22 H 1.8) و قد عرفت هذه الزاوية بزاوية سيدي الشيخ (Colomb : 03 in A.O.M 22 H 9) كانت تتسم بنظام دقيق إذ كان يشرف على إدارتها خدام جيء بهم من الجنوب الشرقي (توقرت) وقد تمثلت مهمتهم في الإشراف على المداخيل الزراعية: ضرائب، زيارات، هدايا .(Pansard .1886:in A.O.M.22 H 1.28)

و لقد تصارع أولاد سيدي حول هذه المداخيل والاستحواذ على نفوذ والسلطة وهذا ما أدى ببعض الأبناء إلى مغادرة المنطقة بحثا عن الأمن والأمان خاصة بعد تعيين سيدي الشيخ المتوفى سنة 1615 (Deligny. 1849: In A.O.M 22 h 13) ابنه البكر سي الحاج بوحفص خليفة له على رأس السلطة الدينية والدنيوية وهذا التعيين أدى في النهاية إلى التنازع عنيف وصل إلى أشغال نار الفتنة والحرب بين الإخوة، وقد وصل هذا النزاع إلى قتال مسلح (وقعت بين الطرفين معركتان حاسمتان الأولى كانت بمنطقة تدعى بالتواجر والثانية بأم الفيران). نتج على أثره انقسام قبيلة أولاد سيدي الشيخ إلى قسمين فرع أولاد سيدي الشيخ : الفرع الشرقي وأولاد سيدي الفرع الغربي هذا الأخير الذي غادر المنطقة واستقر بالمغرب الأقصى لفترة ليست بالطويلة.

ـ دور الطريقة الشيخية في مقاومة أولاد الشيخ الأولى:

توجت انتصارات الماريشال "بوجو" Bugeaud على القوات المغربية في موقعه ايسلي Isly بالحدود المغربية الجزائرية بالمعاهدة الأولى عرفت بمعاهدة طنجة 10 سبتمبر 1844 و نصت في بندها الرابع على محاصرة مقاومة الأمير عبد القادر بالحدود المغربية الجزائرية من طرف القوات المغربية غربا والقوات الفرنسية شرقا،

أما المعاهدة الثانية فهي معاهدة لالة مغنية المبرمة يوم 18 مارس 1845م والتي تعد الفيصل بين النزاع المغربي الفرنسي على الحدود، حيث بموجب هذه الاتفاقية حددت الحدود الشمالية بين الجزائر والمغرب وحدد معها مصير بعض القبائل المتواجدة على هذا الخط والتي كان لهما ذلك التأثير الديني على المنطقة وما جاورها ومن بين هذه القبائل قبيلة أولاد سيدي الشيخ وزاويتهم الشهيرة. لقد أعطت معاهدة لالة مغنية 1845 الضوء الأخضر للحد نهائيا من مقاومة الأمير عبد القادر و مواصلة فكرة احتلال المناطق الداخلية والجنوبية وإخضاع الأهالي، وكذلك الإشراف على مرور المواد المصنعة القادمة من أسواق الشمال متوخية الطرق الصحراوية، وبصفة رسمية وواضحة قام وزير الحربية في عهد الملك "لويس فليب" « Louis Philip » و هو الماريشال سولت Soult في سنة 1845 في تقرير رفعه إلى الملك بتحديد الغايتين الإستراتجية والتجارية من توسيع الاحتلال إلى الجنوب وجاء في التقرير يجب: أن تؤلف الصحراء الجزائرية أو بعبارة أخرى المناطق الواقعة بعد التلال، صنفا ثالثا من الجهات الإدارية، ففي هذه الجهات لا أثر للمعمرين ... و هذه المناطق ستفتح لنا المجال لطرق هامة في الحركة التجارية المؤمنة..." (أندري يريان وآخرون: 384- 385.).

و فعلا هذا ما قامت به الحكومة الفرنسية باحتلالها للجنوب والحد من سيطرة أولاد سيدي الشيخ الدينية والدنيوية على المنطقة وإرغامها على الانضواء تحت السيطرة الفرنسية بالجزائر لاسيما الفرع الشرقي، التي حاولت فرنسا أن تجعل منه وسيلة لتوسعها نحو الجنوب الغربي الكبير حيث عينت سيدي حمزة ولد أبي بكر، ـ بعد مساومات و مشاورات ـ خليفة على الجنوب الجزائري سنة 1850 والذي قاد حملات عسكرية إلى جانب الفرنسيين في إخضاعهم للقبائل الثائرة كقبائل حميان الشفاعة القاطنة على الحدود المغربية الجزائرية أفريل 1853، وحملة عسكرية أخرى ضد سلطان ورقلة.

لقد تفطن أولاد سيدي الشيخ لنوايا الفرنسيين لاسيما بعد مقتل كل من سي حمزة بن بوكر بالعاصمة وابنه سي بوبكر بن حمزة 22 جويلية 1862، وعزل القائد سي الزبير من أغاوية ورقلة وتعيين شقيقه سي لعلا بن بوكر بالإضافة إلى شعور أولاد سيدي الشيخ بأنهم أصبحوا موظفين قابلين للعزل والتغيير الأمر الذي

دفع بهم إلى إعلان الانفصال عن الفرنسيين ومحاربتهم في عدة مواقع بزعامة كل من سي سليمان بن حمزة (لقد استجاب لدعوة سي سليمان بن حمزة قبائل عديدة من بينها أولاد زياد الغرابة الشراقة، دراقة الغرابة والشراقة، وقبائل الشعامبة إضافة إلى أهالي القصور المجاورة لقصر الأبيض سيدي الشيخ كقصر غاسول، أغواط الكسل.) وسي محمد بن حمزة، وسي أحمد بن حمزة ومن بين المواقع التي حقق فيها أولاد سيدي الشيخ انتصارات كبيرة موقعة عوينة بوبكر 18 أفريل 1864 (Guenard (l). 1883:13.14) الواقعة شرق مدينة البيض (وصل عدد قوات سي سليمان بن حمزة إلى أكثر من ثلاثة آلاف رجل مسلحين بالبنادق والسيوف والخناجر، ألحقت الهزيمة بالضباط بوبريتر Beau Prêtre ، و لقد توفي سي سليمان بن حمزة متأثرا بجراحه)، ومعركة الشلالة 1865، ومعركة أم الدبداب 1869 إلخ ...و لقد خاض أولاد سيدي الشيخ عدة معارك ورغم عدم تحقيق انتصارات تذكر إلا أنهم أوقفوا النزوح الفرنسي نحو الجنوب لفترة من الزمن و هددوا مصالحهم بالمنطقة.

- دور الطريقة الشيخية الديني و العسكري في مقاومة أولاد سيدي الشيخ 1875-1908.

كانت معركة ديسمبر 1879 آخر معركة خاضها أولاد الشيخ الفرع الشرقي ضد الفرنسيين الذين حققوا انتصارات كبيرة الأمر الذي دفع بأولاد سيدي شيخ الفرع الشرقي إلى الهروب نحو الجنوب (توات)، ولم تشكل هذه الهجرة فراغا سياسيا بالمنطقة إذ سرعان ما ظهر على مسرح الأحداث أولاد سيد الشيخ الفرع الغربي بزعامة المجاهد المتصوف أبي عمامة الذي وقف في وجه الفرنسيين لأكثر من 25 سنة.

المتصوف أبي عمامة:

هو محمد بن عربي بن شيخ بن الحرمة بن محمد بن سيدي إبراهيم بن التاج المعروف بابي عمامة وهو الابن الثالث عشر لجد الأسرة لسيدي الشيخ الكبير ينتمي إلى أولاد سيدي الشيخ الفرع الغربي، ولد بفجيج وبالضبط بقصر الحمام حوالي 1838 (Bezy. 1889)، و هناك رواية أخرى تقول أنه ولد في فورات مستورة قرب واد زوزفانة. لقد تعلم القرآن الكريم منذ نعومة أظافره متأثرا بأجداده، انتقل

إلى فجيج، حيث واصل تعليمه على يد عدد من الفقهاء أشهرهم محمد بن عبد الرحمان (عبد القادر خليفي. 2006: 79.) أحد مقدمي الطريقة الشيخية فتلقن مبادئ الكتاب والسنة الشريفة وتعاليم التصوف، كما عرف بالورع والحكمة وسداد الرأي وحسن التدبير، وقد ارتحل إلى المغرب الأقصى ليزداد إطلاعا وينهل من العلم قدرا أكبر حيث ذاع صيته بين القبائل فحظي بالاعتراف بالمشيخة.

تأسيسه لزاوية الدينية:

لقد تمكن بوعمامة سنة 1875 من تأسيس زاوية دينية بمغرار التحاني (القريبة من مدينة عين الصفراء) على الطريقة الشيخية (Henry douveyrie.1883: in B.S.GA. de paris 1884 : 184) وبذلك أعاد للطريقة التي أسسها عبد القادر بن محمد المتوفى في مطلع القرن السابع عشر الميلادي إشعاعها، إذا أصبحت أحد عناصر الوحدة (عبد القادر خليفي. 2006: 83).

لقد كانت طريقة الشيخ بوعمامة بعيدة كل البعد عما انغمست فيه الطرق الأخرى من شعوذة، وكانت متشددة في مقاومة المنكرات والانحراف عن مبادئ الدين الحنيف، ولم تكن تعادي بقية الطرق الصوفية المتواجدة على الساحة، بل كانت تعمل على تأليف القلوب وجمع الشمل في وقت كان الناس أحوج من يشد بأيديهم.

لقد كان لأبي عمامة ذلك التأثير الديني على أهالي القصور و قبائل حميان وذوي منيع وأولاد جرير وطرافي وبني جيل والأحرار والرزاينة وغيرهم، فنال الإعجاب والتقدير وكانت ترى فيه هذه القبائل المهدي المنتظر الذي جاء ليخلصها من بطش الفرنسيين الكفرة.

- جهاده:

لقد تمكنت السلطات الفرنسية من القضاء على مقاومة أولاد سيد الشيخ الأولى التي دامت أكثر من 25 سنة واستمالة قادتها و زعماءها الدينين، كما استطاعت أن توظف عددا لا بأس به من الفرنسيين والمعمرين بمنطقة أولاد سيدي الشيخ، كما قامت بمصادرة والاستيلاء على جميع أراضي الأهالي عنوة، بالإضافة إلى فرض ضرائب باهظة وجعل منطقة أولاد سيدي الشيخ همزة وصل بين الجزائر الشمالية والجنوب وذلك بربطها بخط السكة الحديدية.

هذه الأسباب مجتمعة دفعت بابي عمامة إلى إعلان الجهاد المقدس ضد الفرنسيين الكفرة، بعدما تمكن من جمع شمل القبائل بعد أن أرسل إليهم المبعوثين يدعوهم للتعبئة ورصد الإمكانيات، لجمع المؤن والسلاح والذخيرة وذلك عن طريق مقاديم الطريقة المنتشرين عبر كل من قبائل طرافي و رزاينة والأحرار وقد وجدت هذه الدعوة صداها إذ تمكن بوعمامة في وقت قصير من جمع حوالي ألفين وثلاثمائة جندي بين فرسان ومشاة.

قبائل طرافي	700
أولاد زياد	180
الأحرار..	160
أولاد سيد الشيخ (الغرابة)	250
أهل مغرار	100
أولا عمور..	170
أولاد سيد التاج	50
القصوريون	500
قبائل أخرى	190
المجموع:	2300

اغتنم الشيخ بوعمامة فرصة غياب الجيش الفرنسي المرابط بالمنطقة الوهرانية للمشاركة في الحملة على تونس أفريل 1881 فأعلن الجهاد المقدس ضد الفرنسيين وتزامن هذا الإعلان بالضربة (Ageron, Charles Robert.1968.) التي ألحقت بحملة فلاتير التنصيرية من قبل بعض المجاهدين الطوارق بالصحراء الشرقية الجزائرية أفريل 1881 (Réveil de Mascara n° 67, 8 Mai 1881) .

كان أول لقاء بين بوعمامة والقوات الفرنسية يوم 27 افريل 1881 بموقعة سفيسفة جنوب عين الصفراء أحرز فيهما المجاهدون انتصارات خارقة (SARI Djilali. 1981: 93.)، الأمر الذي دفع بالفرنسيين إلى تنظيم أنفسهم لإخماد الثورة والحد من لهيبها، فأرصدت السلطات الفرنسية طابورا في منطقة "طفراوا" كان يضم هذا الطابور القوات المسلحة التالية:

1- ثلاثة فيالق من المشاة (الأول من الفرقة الثانية من الزواف والثاني من اللفيف الأجنبي والثالث من القسم الثاني رماة تحت قيادة العقيد سونية Swiney من الفرقة الثانية زواف.

2- الفرقة الرابعة لقناصة إفريقيا تحت قيادة العقيد اينوسنتي Innocenti.

3- فرقة مدفعية.

4- فرق الخدمات المختلفة المساعدة.

5- الفرق الثلاث من قوم سعيدة وفرندة وتيارت.

واصل الطابور سيره يوم 14 ماي متوجها نحو إقليم مغرار مركز تجمع المقاومين فوقع الاحتكام الحاسم بينهم و بين الفرنسيين يوم 19 ماي 1881 في معركة طاحنة بموقعه موليق أو مويلك وهو ميدان فسيح يقدر عرضه بثلاثة كيلومترات متكون من تلين متوازنين تقريبا وهو يقع قرب قصر الشلالة.

لقد تمكن المجاهدون من تحقيق المعجزة وإلحاق الهزيمة بالقوات الفرنسية وتلقينها درسا في فنون الحرب وقد تضاربت التقارير العسكرية حول نتائج هذه المعركة وخسائر الفريقين فمنها تقول أن المجاهدين فقدوا أكثر من 300 قتيل في الميدان في حين تقول مصادر أخرى أن الخسائر الفرنسية قدرت ب 60 قتيلا و22 جريحا (GAFFARL Paul. 1883: 264.) مقابل مائتي شهيد وقد قدرها العقيد إينوستني في تقريره إلى وزير الحربية الفرنسي بسبعة وثلاثين قتيلا وستة عشر جريحا من بينهم ضباطا وأربع مفقودين من الجانب الفرنسي، في حين قدر عدد ضحايا الشيخ بوعمامة بما يقارب ثلاثمائة قتيل.

لقد قامت السلطات الفرنسية بإضعاف صدى هذا الانتصار والتشكيك فيه بين القبائل من أن بوعمامة قد أباد الجيش الفرنسي وذلك حتى لا تنتشر عدوى الانفصال والتمرد في أوساط القبائل الأخرى وخاصة الموالية للفرنسيين وكذلك لرفع معنويات الجيش الفرنسي المنهزم وكان ذلك عن طريق الإعلام خاصة على صفحات جريدة يقظة معسكر Réveil de Mascara معسكر، لكن الأحداث التي سجلت بعد هذه المعركة تبين عكس ما جاء في التقارير العسكرية ذلك أن هذه الموقعة تعد انتصارا لبوعمامة ورجاله بدليل أن الجيش الفرنسي أصبح يتخوف من مواجهة بوعمامة.

. مسيرة بوعمامة التاريخية:

استغل بوعمامة تذمر الجيوش الفرنسية ليقوم بمسيرته الشهيرة نحو الشمال التي استغرقت حوالي ثلاثة وعشرين يوما من 30 مايو إلى 21 جوان 1881 و هذا مباشرة بعد معركة مولاق التاريخية قاطعا الخط الرابط بين البيض ستيتن ثم سيدي عبد الرحمان حتى سعيدة شمالا ليعود ثانية إلى قصر بوسمغون قاطعا الخط الرابط بين سعيدة، الخيثر المشرية، عين الصفراء، حيث برهن بوعمامة مرة أخرى عن تفوقه على الطوابير التي ترصدته من أجل القضاء عليه و عرقلة مسيرته، و قد أدهشت هذه المسيرة الرأي العام الفرنسي في كيفية تحرك أتباع بوعمامة من قرية إلى أخرى بسرعة فائقة (مبخوت بودواية. 2002: 277).

قام الثوار خلال هذه المسيرة بقطع خطوط التلغراف الرابط بين فرندة والبيض ومهاجمه مراكز الشركة الفرنسية الجزائرية للحلفاء، وقتل العديد من العمال الأسبان الذين يشتغلون بهذه الشركة، كما احرقوا واتلفوا الكثير من العتاد وحسب المؤرخ أجيرون فأن مسيرة بوعمامة خلفت أكثر من 53 قتيلا كان جلهم من الأسبان إضافة إلى تحطيم منشآتهم.

فاتخذت السلطات الفرنسية إجراءات حازمة وسريعة من اجل حماية مصالحها من المقاومين الزاحفين نحو الشمال فركزت أربعة طوابير في النقاط التالية.

- رأس الماء (العقيد Janin)
- الخيثر (العقيد سويناوي Sowiney)
- تيارت (العقيد Brunetiere)
- البيض (العقيد Tadieu) في انتظار وصول العقيد دي نغريه De Négrier

ولقد التجأت السلطات الفرنسية إلى استعمال جميع الوسائل لتحطيم وإيقاف المقاومة كتحريض القبائل والأعراش فيما بينها كما سارعت إلى إرجاع قواتها التي اشتركت في احتلال تونس وإرسال قوات أخرى نحو الجنوب الغربي من أجل تطويق الثورة والقضاء عليها وبالتالي التوسع في المنطقة وبسط نفوذها على كل قصور الجنوب الغربي الجزائري، وقد كلف العقيد دي نغريه بمهمة معاقبة القبائل

التي شاركت في المقاومة، و نسف زاوية سيدي الشيخ الكبيرة المتواجدة بقرية الأبيض سيد الشيخ في 15 أوت 1881، ولم تكتف قوات **نغريه** بهذا العمل بل راحت تقوم بأعمال شنيعة يندى لها جبين الإنسانية، فقد وصل الأمر بنغريه إلىنبش قبر سيدي الشيخ وكان يهدف من وراء ذلك الاستهزاء بالرموز الروحية التي تحث السكان على الجهاد والمقاومة والدفاع عن الوطن والدين وتشتيت وحدة الأهالي الملتفين حول الزاوية التي تمثل النواة الدينية والسياسية لهم.

لقد قامت القوات الاستعمارية بتحطيم قصري بوعمامة وهما قصر مغرار الفوقاني ومغرار التحتاني وتدمير زاوية بوعمامة وقتل الكثير من الأهالي، ثم الهجوم على أهالي منطقة عمور فقتلت العديد منهم وأحرقت خيامهم وأتلفت ذخائرهم ونهبت مواشيهم.

لقد أرغم بوعمامة على الانسحاب متجها نحو منطقة فجيج بالمغرب الأقصى ليباغت القوات الفرنسية التي كانت تحمي البعثة الطبوغرافية بهجوم عنيف يوم 16 أفريل 1882 في شط تقري ويتكبد العدو خسائر كبيرة في الأرواح و العتاد.

لقد سادت المرحلة الثانية والأخيرة من جهاد بوعمامة فتورا لم تشهده من قبل، فقد استقر بوعمامة بمسقط رأسه الحمام الفوقاني 1883 م، غير أنه ضاق درعا من السلطات المغربية التي أرغمته على اللجوء إلى واحات التوات وانتهى به الاستقرار بواحة دلدول بإقليم قورارة 1883 ليستقر هناك إلى غاية 1894، إذ قام بتأسيس زاوية هناك.

وشرع في تنظيم دروس دينية ليكتسب أنصارا وأتباعا جدد ليواصل بهم الجهاد المقدس ويوقف زحف التوسع الفرنسي نحو جنوب الغربي من جهتها سعت السلطات الفرنسية إلى كسب ود الشيخ بوعمامة، فقد توصل بوعمامة في 1892 برسالة من المفوضية الفرنسية بطنجة تحمل وثيقة الأمان من الحاكم العام الفرنسي كامبون (91- 1897)، لكن بوعمامة رفض كل تعامل أو تصالح مع الفرنسيين.

- عودة الشيخ بوعمامة من واحة دلدول واستقراره بفجيج :

لم يتنقل بوعمامة إلى مدينة فجيج المغربية بل انتقل إلى الحوش التحتاني 1895 على واد زوزفان قرب منطقة فجيج ليتمكن من جمع إمكاناته ورص صفوفه واستقبال الوفود التي لبت دعوة الجهاد، كما كان يعمل على تنقية

الأجواء بين العشائر المتعادية وإبعاد العناصر المشوشة لتطهير حركته الجهادية كإبعاده لبعض من الشعامبة رغم شجاعتهم و قدراتهم القتالية. لقد استقر بوعمامة بفجيج في عام 1896 بعد أن اطمأن لنوايا السلطات المغربية، و يبدو أن هذا التقارب قد أثار قلق ومخاوف السلطات الفرنسية، خاصة بعد أن اعترف ببوعمامة كزعيم لأولاد سيدي الشيخ وكمشرف على المنطقة الصحراوية وهذا ما كانت ترفضه السلطات العسكرية الفرنسية، لذلك حاولت السلطات الفرنسية كسب ود الشيخ بوعمامة عله يساعدها في بسط نفوذها على الأراضي الغير المحتلة وهذا ما قام به الحاكم العام **لافريار** La Ferrière يوم 1889/10/16 بمنح الشيخ بوعمامة الأمان التام بدون أي شرط أو قيد غير أن بوعمامة - رغم تبادل الرسائل بينه وبين لافريار - لم يثق في سياسة فرنسا وكان يدرك كل الإدراك نوايا فرنسا المتمثلة في همها الوحيد و هو ترسيخ أقدامها في المنطقة.

دخل الشيخ بوعمامة المغرب، هروبا من بطش الفرنسيين ومحاصر قوات ليوتي له، واشتغل بمشاكل وقضايا المغرب الداخلية، إلى أن التجأ إلى نواحي مدينة وجدة بعين سيدي ملوك حيث وافته المنية في أكتوبر 1908 (حسن صبحي. 1965: 172).

خاتمة:

كان للشيخ بوعمامة الفضل في إحياء الطريقة الشيخية ونشرها جنوبا وشرقا، شمالا وغربا، ولقد انطلقت ثورته من هذه الزاوية، فكان بوعمامة زعيما دينيا ومجاهدا منصوفا اشتهر بالورع وحب الوطن، فكانت حركته دينية سياسية شعارها مقاومة الاحتلال وإيقاف الزحف الاستعماري نحو المناطق الجنوبية.

لقد كان لمقاومة بوعمامة صدى جهويا وعالميا، فقد كتبت عنها جريدة التايمز اللندية التي لقبت الشيخ بوعمامة بالأمير عبد القادر الثاني، كما كتبت عنها جريدة البرهان المصرية الصادرة بمدينة الإسكندرية وعن خصال الشيخ بوعمامة ومكانته الحسنة بين رفاقه في التصدي للفرنسيين وإيقاف زحفهم نحو المناطق الجنوبية للجزائر.

كان لجل الطرق الصوفية المتواجدة بالجزائر موقفا إيجابيا تجاه القضية التي ناضلت وجاهدت من اجلها الطريقة الشيخية وهي محاربة الفرنسيين الكفرة

ومن بين هذه الطرق طريقة السنوسية المناهضة للاستعمار والمدافعة عن القضايا الإسلامية في العالم، ويذكر أن الشيخ بوعمامة وجد القبول والترحاب من قبل أتباع ومقدمي الطريقة الطيبية التي كانت متواجدة بقوة في توات وقرارة، ومن قبل الطريقة الكرزازية التي كان يتواجد مركزها في بلدة بني عباس.

المراجع والمصادر:

ـ أندري يريان و آخرون. (ب س) الجزائر ما بين الماضي و الحاضر.

ـ حسن صبحي، (1965) التنافس الاستعماري الأوربي بالمغرب 1884- 1904، دار المعارف المصرية، مصر.

ـ عبد القادر خليفي، (2006) الطريقة الشيخية ، دار الأديب للنشر و التوزيع و هران.

ـ مبخوت بودواية (2002) الشيخ بوعمامة الرجل المتصوف و المجاهد ،حولية المؤرخ العدد الأول.

ـ مبخوت بودواية، (1992) مقاومة سيدي الشيخ بالجنوب الغربي الجزائري 1864- 1908 رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة عين الشمس مصر

- Ageron (Charles Robert) : les algériens musulmans et la France 1871-1919, tome 1 Paris 1968.
- BEZY: L'insurrection de sud oranais réponse à sahraoui , ORAN 1889.
- Colomb , notes sur les oulad sidi cheikh in A.O.M 22 H 9.
- Deligny : notice historique sur les Oulad sidi cheikh et leur établissement en Algérie jusqu'en 1849 . In A.O.M 22 h 9
- GAFFARL (Paul)/ L'Algérie histoire, conquête, colonisation, Paris, 1883.
- Guenard (l) : les oulad sidi cheikh extrait du B.S.G.A. d'Oran , n ° 15,1883.
- Henry Douveyrie , la confrérie musulmane De sidi Mohamed ben Ali Essenoussi Et ses domaines géographiques En l'année 1300 de Hégire 1883 in B.S.GA. de paris 1884.
- Jacques Carret Les maraboutismes et les confrérie .... marabouts et khouans.
- Pansard , histoire de oulad sidi cheikh , manuscrit De 190 pages, 1886 in A.O.M.22 H 1.
- Réveil de Mascara (Algérie) n° 67, 8 Mai 1881 in archive wilaya d'Oran.
- SARI (Djilali) : L'insurrection de 1881-1882 SNEDAlger 1981.

المسألة الدينية داخل المجالس الجزائرية (1947- 1956)

أ/ بشير بلمهدي علي

أستاذ مساعد مكلف بالدروس

المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي بمعسكر (الجزائر)

Résumé :

La question religieuse devant l'assemblée algérienne (1947-1956).

Le but de cette modeste contribution est de montrer que la polémique autour du problème de la séparation du culte musulman de l'état colonial au sein de l'assemblée algérienne et, notamment, par l'institution de deux commissions du culte musulman : l'une en 1947 et l'autre en 1951, était très aigué du moins en ce qui concerne les acteurs du champ religieux algérien. Ils représentent en eux-mêmes un phénomène religieux caractérisé par des tiraillements incessants entres les diverses tendances qui campent fermement sur leurs doctrines et convictions. C'est effectivement la situation religieuse vécue par les algériens durant cette difficile période de la colonisation qui a dominé tous les symboles et particulièrement le symbole religieux. Chaque partie clame son droit à réaliser l'autonomie de l'islam par rapport au gouvernement français et ce, comme une première étape vers une totale indépendance du pays.

Mais nous nous devons de dire que la révolution algérienne et surtout en sa deuxième année (1956) a réduit presque à néant l'influence de l'assemblée algérienne.

مقدمة:

تتناول هذه المداخلة موضوع المسألة الدينية ومناقشتها داخل المجلس الجزائري ما بين (1947- 1956) والمعروفة : بمسألة فصل الدين الإسلامي عن الحكومة الفرنسية التي طرحت منذ الوهلة الأولى للاحتلال، وازدادت حدة لما أعلنت فرنسا تطبيق قانون 1905 القاضي بفصل الكنيسة عن الدولة أي (تطبيق العلمانية من خلال سيطرة فئة تقنوقراطية على الحكم في باريس). وجاء قرار 1907 القاضي بفصل الدين الإسلامي عن الحكومة الفرنسية ليثلج صدور بعض العاملين في الحقل الديني، إلا أن هذا القرار لم ير النور ويبقى الوضع على حاله أي (تحكم السلطات الإدارية الاستعمارية في الشؤون الدينية للمسلمين الجزائريين من خلال مدراء الشؤون الأهلية الذين تفننوا في ذل العلماء المسلمين وقضوا على كل مبادرة إصلاح حاول من خلالها بعض العلماء تحرير الدين من قبضة هؤلاء).

- أما الفترة الزمنية المخصصة لهذا الموضوع فتعد من الفترات التي اشتد فيها الصراع من خلال مناقشات حادة عاشتها دواليب المجلس الجزائري الذي أقره دستور فبراير 1947.

- وأركز هنا على "هيئة المنتخبين الثانية" (2ème collège) أي (الأعضاء المسلمين الجزائريين بمختلف مشاربهم السياسية والدينية).

- ونتيجة لهذا الوضع توصل هؤلاء النواب إلى تعيين لجنة تشرف على الشؤون الدينية وتعمل لحل هذه المسألة المطروحة منذ زمن، عرفت فيما بعد "بلجنة الديانة"(la commission du culte) تختص بالمسائل الدينية فقط، كمسألة استقلال الأوقاف العامة أو العمومية، والمساجد الرسمية التي خضعت لإدارة الاحتلال بموجب قرار 17 ماي 1851، والجمعيات الدينية الإسلامية، بالإضافة إلى اهتمامها بدراسة المذكرات التي تم إيداعها لدى المجلس الجزائري من قبل الأطراف الدينية والسياسية الفاعلة.

وفي نفس الوقت سأحاول التطرق إلى بعض المواقف من المسألة من قبل بعض النواب المنتسبين إلى الحركة الوطنية إذا سمح لي الوقت بذلك.

I) تشكيل "لجنة الديانة" المنبثقة عن المجلس الجزائري:

لقد حاول المجلس الجزائري التوصل إلى حل نهائي يرضي الأطراف السياسية والدينية الفاعلة من خلال إنشاء لجنة خاصة تهتم بالشؤون الدينية ولحل محل الإدارة الفرنسية وهذا تطبيقا للبند 56 من قانون 20 ديسمبر 1947 وفي إطار قانون 09 ديسمبر 1905 وقرار 27 سبتمبر 1907. (Bulletion .O.G.A.1907.1126)

حيث عيّن النائب مصباح وهو عضو في المجلس من هيئة المنتخبين الثانية مقررا لها. (البصائر، ج.60:1950) الذي قال عن مهمته الجديدة:" إن تقريري في الموضوع سيرتكز قبل كل شيء على قانون الحكومة، إذا ما سنت الحكومة هذا القانون إلا لرد الحق به إلى أهله، فوجب أن يكون سعي منا الآن دائرا حول كيفية تطبيقه، وهذا ممكن لأننا لم نر حكومة سنت قانونا ثم عجزت عن تطبيقه والعجب بعد هذا أن يقترح بعض أعضاء هذه اللجنة المنتسبين للقسم الثاني بقاء ما كان على ما كان statu quo (البصائر،ج.60:1950)

أما عن مهامها: فقد استهلت النظر في القضية بالاستماع إلى أراء المفتي محمد العاصمي وزملائه من رجال الدين الرسميين (البصائر،ج.60:1950) بالإضافة إلى شخصيات لها تأثير في الوسط الديني نذكر منها:

- ممثلو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.
- القضاة.
- شيوخ الزوايا والطرق الصوفية.

- الشيخ الطيب العقبي (بصفته منشق عن الجمعية وناشط في الحقل الديني).
- السيد: محمد بن حورة (قاضي متقاعد وعضو في الجمعية الدينية الإسلامية للعاصمة).
- ابن زكري مدير المدرسة الفرنسية –الإسلامية بالعاصمة.
- الأستاذ: الحاج الصادق أستاذ اللغة العربية.
- الباش أغا بن سيام أحمد رئيس الجمعية الدينية الإسلامية لعمالة العاصمة.

والبعض من الأعضاء من اقترح السماع إلى شخصيات أخرى مثل :

- رؤساء الجمعيات الدينية عبر القطر الجزائري.
- مدراء المدارس الفرانكو- إسلامية.
- أساتذة معهد الحقوق بجامعة الجزائر العاصمة وأساتذة العلوم الشرعية.
- الأستاذ ميو"Milliot" أستاذ الحقوق في جامعة باريس.
- الأستاذ ماسينيون"Massignon" أستاذ بالمدرسة الفرنسية.
- ممثلو جبهة الدفاع عن الحرية (Bulletin. M.Q.I. déc1951.112).

أما عن الاستمارة التي أعهدتها "لجنة الديانة" في الاستماع للوفود والمهيآت الشخصية في قضية فصل الدين الإسلامي عن الدولة الفرنسية فهي ترتكز على خمسة محاور:

أ- الهيئة الرئيسية "Organisme central".

- هل هي ضرورية؟ كيف يمكنها أن تكون؟ عدد أعضائها؟
- ما هي الصلاحية التي تتمتع بها؟

ب- الجمعيات الدينية (Association cultuelles).

- هل هي ضرورية؟ كيفية تكوين مجلسها الإداري؟ تعداد أعضائها؟
- هل يمكن أن يكون أعضائها من المنتخبين المسؤولين السياسيين في الأحزاب؟
- هل يكون عدد المقاعد حسب عدد المقاطعات؟
- حكمها وصلاحيتها؟

ج – الزوايا (Zaouias)

- هل الزوايا مرتبطة بالجمعيات؟

د- مجالس العمالات (Conseils départementaux)

- هل هي ضرورية؟

هـ- الحبوس (Habous)

- ما هي أنواع الحبوس التي يجب أن تخضع لسيطرة الجمعيات؟

- ماذا تفعل بالحبوس الغير دينية؟ أملاك عمومية ومخصصة للفقراء، الأحباس الأندلسية الدينية؟ من هو الطرف الذي يمكنه أن يسير الحبوس المسترجعة؟

- هل يمكن جعل الميزانية تسير من قبل الهيئة الرئيسية؟

- كيف يمكن مراقبتها في حالة تشكيل هذه الهيئة؟ (Bulletin. M.Q.I. déc1951.113)

وفي بلاغ للجنة أعلن مقررها السيد : مصباح أنه بصدد إعداد تقرير واف في هذا الموضوع.

وبعد أربعة سنوات من الانتظار لحل مسألة استقلال الدين الإسلامي عن الحكومة الفرنسية، اجتمع المجلس الجزائري أثناء دورته الثالثة في 20 نوفمبر 1951 إذ لمح رئيسه السايح عبد القادر والحاكم العام أثناء خطابهما بضرورة وضع حل للمسألة وهذا بانتخاب "لجنة ديانة" ثانية تحل محل "لجنة الديانة" السابقة التي حلت، وتتشكل اللجنة الجديدة من 25 عضوا (من هيئة المنتخبين الأولى وهيئة المنتخبين الثانية) وعين النائب شرقي رئيسا لها يساعده وهو بمثابة نائب له "لوهيرو". (Le Huraux).

وكانت تركيبة هذه اللجنة تمثل سائر المشارب السياسية، كما أعلنت عن اهتمامها بالقضية وطالبت الحكومة بالتخلي عن التدخل في الشؤون العقائدية للمسلمين. (Bulletin.M.Q.I. nov1951.120-103).

لقد جاء في الصفحة الرابعة من التقرير الذي أعده مقررها : عدم وجود ملك مسلم أو كهنوتيه في الإسلام العائق الذي أعاق فصل الدين الدولة، وأن الدولة الفرنسية تكلفت أو ضمنت للمسلمين دينهم ما دام أن هذا الدين ليس له تمثيل مستقل عن الدولة في نظرها.

أم الصفحة السادسة والعشرون فيؤكد صاحب التقرير: أن قانون سنة 1905 وقرار سنة 1907 يحتاج تطبيقهما في الجزائر إلى قانون استثنائي جديد، يرى المقرر كذلك ترك العمل بهذين القانونين والاستعاضة عنهما شيء من التشريع خاص بالجزائر. في حين تخوف المقرر في الصفحة الخامسة والعشرون أن العمل بقانون 1905 وقرار 1907 يدعو إلى التخوف من تعدد الجمعيات للمسجد الواحد أو للبلدة الواحدة.

ويقول كذلك المقرر في الصفحة التاسعة والعشرون أن لا مناص من إحداث هيئة مؤقتة تتمثل فيها الطوائف وتكون أداة يجري على يدها انتخاب الجمعية الدينية بمركز الدائرة وما تبعها. وتتشكل الهيئة في كل دائرة وتتشكل فيها.

الطوائف: العلماء، الطرق الصوفية (شيوخ الزوايا)، الموظفون (رجال الدين الرسمين) ويرأسها القاضي الذي يستدعي هذه الهيئة ويشرف على تشكيلها وعلى تهيئة القوائم الانتخابية (البصائر ج.1952 :01).

أصبح المجلس الجزائري بعد قراءة التقرير يعيش فوضى داخلية وكل طرف أصبح يرى نفسه هو الأوحد في شرعية مطالبة.(بشير بلمهدي، ع.2002 : 143).

II) مذكرات الأطراف الدينية الفاعلة إلى المجلس الجزائري.

1) مذكرة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين : في حقيقة الأمر أن مذكرة الجمعية العلماء التي قدمتها إلى أعضاء المجلس الجزائري في شهر ماي 1950 لا تختلف عن المذكرة التي حررتها في أوت 1944 إذ لم تخرج عن المطالب الجوهرية التي عالجتها المذكرة:

- المساجد.
- التعليم العربي.
- القضاء الإسلامي.

والذي يهمنا من هذه المذكرة المطلب الأول والمتمثل في المساجد، موظفوها، أوقافها والجمعيات الدينية التي لها علاقة بتسيير المؤسسات الدينية، وفي هذا الشأن يمكن الإشارة إلى ما يلي:

- فصل الديني الإسلامي فصلا حقيقيا بحيث لا تتدخل الحكومة الفرنسية في شيء من شؤونه لا ظاهرا ولا باطنا لا في أصوله ولا في فروعه.

- تسليم ذلك كله إلى أيدي الأمة الإسلامية ...إنما يتحقق ذلك ويسير نافذا بما يأتي:

- تشكيل مجلس إسلامي أعلى مؤقت بالعاصمة الجزائر يتركب من:
  - بعض العلماء الأحرار المعترف بعلمهم وأعمالهم للدين الإسلامي.
  - بعض أعيان المسلمين المتدينين البعيدين عن المناصب الحكومية.
  - بعض الموظفين المتدينين بشرط أن يكون أقل من النصف، ويتسلم هذا المجلس جميع السلطة التي كانت للحكومة في الشؤون الدينية.
  - من أهم أعمال المجلس أن يتولى تشكيل جمعيات دينية بالطرق الممكنة انتخابا أو تعيينا وله أن يكتفي بما يراه من الجمعيات الدينية الحرة السابقة.
  - فإذا تمت تلك التشكيلات ينعقد مؤتمر ديني من المجلس الإسلامي الأعلى ورؤساء الجمعيات الدينية وبعض أعضائها البارزين وفي هذا المؤتمر يوضع النظام العام للمستقبل طبقا لقانون الفصل.
  - كل ما يقرره هذا المؤتمر يعتبر قانونا نافذا يحب الخضوع له ولا ينقضه إلا مؤتمر سنوي أخر.
  - بعد انعقاد المؤتمر الأول ينحل المجلس الإسلامي الأعلى المؤقت وتنتخب الجمعيات الدينية مجلسا على النظام السابق وإلى المدة التي يقررها المؤتمر (بن العقون، ع.ج3، 1986: 70- 71).

لقد ربطت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استقلال المساجد ورجالها وأوقافها بتأسيسها مجلس إسلامي أعلى. فهل سيتحقق هذا من خلال المجلس الجزائري أو من خلال المواقف الأخرى كرجال الدين الرسميين ورجال الطرق الصوفية؟

لما وضعت هذه المذكرة بين أعضاء المجلس الجزائري كانت جمعية العلماء واثقة بأن مذكرتها ستلقى ردود فعل قوية ولهذا سارعت بإنشاء شُعبا في كل ناحية من القطر الجزائري، وفي نفس الوقت أرسلت برقية إلى الحاكم العام ورئيس المجلس الجزائري تحتج على الوضعية التي آلت إليها حالة المساجد أي (شغور المناصب الدينية في المساجد الرسمية بسبب العرقلة في التسمية (Nomination) من قبل الحاكم العام) والسماح للمسلمين للحصول على حرية دينهم وذلك بتطبيق

قانون الفصل الصادر في 27 سبتمبر 1907 بكل عدل وإنصاف (Bulletin,M,Q,I.av1951.34-36).

2) مذكرة ودادية رجال الدين الإسلامي الرسميين.

يرجع تأسيس ودادية رجال الدين الرسميين (Amicale des agents officiels du culte musulman) إلى فبراير 1947 برئاسة الشيخ محمد العاصمي مفتي المذهب الحنفي، وجاء هذا التأسيس نتيجة ظروف عاشتها الجزائر العاصمة خصوصا جمعيتها الدينية التي كان يرأسها الباش أغا بن سيام أحمد (Bulletin,M,Q,I.déc1948.02) والتي لم تتمكن من النشاط والمثابرة في ظل سيطرة لكبار أعضائها.

وفي شهر يناير 1948 تقدم إلى المجلس الجزائري المفتي الحنفي محمد العاصي بمذكرة قصيرة يقترح فيها على المجلس وأعضاء هيئة المنتخبين الثانية النظر في الديون المترتبة على الإدارة الفرنسية لدفعها إلى الرجال الدين الرسميين.

كما أكد في مذكرته هذه على ضرورة إبقاء الحبوس تحت سيطرة الإدارة الفرنسية في حالة ما إذا أرادت الاستغناء عنه، فودادية رجال الدين الرسميين هي أولى بالثقة للسيطرة على الحبوس. (Bulletin,M,Q,I.jun.1948.01) وفي 20 مارس 1948 اجتمعت مرة أخرى الودادية برئاسة الشيخ محمد العاصي لتحرير اقتراح إلى الحاكم العام تطلب فيه منه إعادة ترتيب الديون والمنح الخاصة لرجال الدين الرسميين، إذ نلاحظ أن الشيخ العاصمي كان واقعيا فاهتم بالأمور المادية لرجاله قبل أن يهتم بالأمور الروحية. (Bulletin, M, Q, I. mar 1948. 01)

وبالموازاة مع ذلك ذهب المفتي الحنفي برفقة بعض أعضاء الودادية إلى المجلس الجزائري لحضور الدورة المنعقدة للجنة المالية وقدموا دفترا مدونا بالمطالب معظمها تخص تحسين الظروف والأوضاع المادية لرجال الدين الرسميين.(Bulletin, M, Q,I. Juillet 1948.01).

إلا أن المجلس الجزائريين طالب بعدم تسمية واعتماد رجال الدين الرسميين في المناصب الشاغرة إلى غاية الخروج بحل نهائي للمسألة، حيث بلغ عدد المناصب الشاغرة 34 منصبا سنة 1954 عبر القطر الوطني. (Bulletin, M, Q, I. jan 1954:02)

وأثناء إصغاء لجنة الديانة إلى "شندرالي" وهو قاضي مالكي بالعاصمة ورئيس جمعية "الماجيسترا" المسلمين اقترح أربعة اقتراحات كان آخرها يدعوا إلى جرد أملاك الحبوس وأن يضطلع المجلس الأعلى بتحضير ميزانه الدين الإسلامي ويقدمها إلى المجلس الجزائري حيث يصوت عليها وهذا بتأشيرة من الحاكم العام (Bulletin, M, Q, I. Déc1951:114) وازدادت وضعية رجال الدين الرسميين سوءا لما اندلعت ثورة التحرير الوطنية خصوصا بعد تاريخ 25 فبراير 1956.

3) مذكرة جمعية الجامعة اتحاد الزوايا والطرق الصوفية لشمال إفريقيا.

تعد سنة 1948 سنة نشاط لرجال الزوايا، إذ انعقد مؤتمرهم ما بين 15و18 مارس برئاسة الشيخ عبد الحي الكتاني شيخ الزاوية الكتانية بفاس بالمغرب الأقصى، وحضر هذا المؤتمر عدد كبير من شيوخ الزوايا الجزائرية لمناقشة مسألة فصل الدين عن الحكومة الفرنسية التي اعتبروها مسألة منافية للعادات والتقاليد الإسلامية كما دعوا إلى تحويل الحبوس إلى رجال الدين الرسميين (المفتين) حتى لاتقع في يدي رجال جمعية علماء المسلمين الجزائريين.

وفي شهر أفريل 1948 اجتمعت جمعية اتحاد لزوايا الدينية لشمال إفريقيا بضريح سيدي أمحمد ببلكور (بلوزداد حاليا) برئاسة الشيخ غلام الله الحاج محمد، هذا الاجتماع عهد إلى الحكومة الفرنسية بإنشاء لجنة تنفيذية مؤقتة هدفها الاهتمام بشؤون المساجد وموظفوها والأحباس (Bulletin,M,Q,I. Mai1948.08)

في حين نجد الشيخ بن حملاوي شيخ الزاوية الرحمانية بوادي العثمانية يقترح إنشاء مجلس إسلامي أعلى يتكون من لجنة مراقبة ولجنة تنفيذية تتكونان من 07 أعضاء الأولى من رجال الطرق الصوفية والعلماء من شخصيات مختلفة والثانية من 02 رجال الزاويا و05 مفتون.

هذا المجلس يكون بمثابة مائدة مستديرة يختار رئيسها من بين الأعضاء ويصبح أمينا عاما الذي يحمل لقب مدير شؤون الدين الإسلامي والذي بدوره يعين رجال الدين الرسميين.

أما الطريقة العلاوية فتعتبر ودادية رجال الدين الرسميين هم أهلا للعلم والدين باعتبارهم يقومون بعمارة المساجد (بيوت الله) وطرحت تساؤلا: فيما معناه. أن نطردهم طردا ونأتي بخلق جديد؟ فكانت الإجابة: نريد أن تكون مساجدنا

تحت تصرف جماعة مسلمين فتقول لهم أن أعضاء الودادية، فزيادة عن كونهم مسلمين فهم أهل العلم والطهارة والدين وما بقي علينا إلا أن نجمع كلمتنا (بن تونس، ع.1990 :09).

في حين نجد الجمعية الدينية للمسلمين المحافظين بتلمسان هي الأخرى حررت مذكرة إلى المجلس الجزائري وكان على ما يبدو محررها الأستاذ: زردومي وأمضاها رئيس الجمعية العشعاشي الحاج محمد التي اعتبرها البعض جامعة لأفكار اتحاد الزوايا والطرق الصوفية، والتي تشير مقدمتها إلى تعليمة الجنرال "كاترو" وهذا بالعودة إلى النظام الجمعيات الدينية القديمة وإلغاء العمل بنظام اللجان الاستشارية. (بن العقون، ع.ج3. 1986 :73- 78).

الخاتمة:

كان هذا الجدل حول مسألة الفصل حاد لماله من أهمية، باعتبار هؤلاء الفاعلين في الحقل الديني يمثلون ظاهرة دينية مختلفة عن الأخرى، لأن كل طرف متشبث بفكرته ومذهبه. هكذا كانت حالة التدينّ للجزائريين في وقت عصيب، حيث سيطر فيها الاستعمار على كل الرموز بما فيها الدين. و أصبح كل طرف يرى من حقه تحقيق استقلال الدين الإسلامي عن الحكومة الفرنسية كمرحلة أولية نحو استقلال تام للأرض والعباد. إلا أن بعض الأطراف الأخرى عملت على إبقاء الحال على حاله.

أما المجلس الجزائري فلم تبق له أهمية بعد اندلاع الثورة التحريرية خصوصا في سنتها الثانية (أي سنة 1956)، لأن الثورة خيرت كل جزائري بين الموالاة للثورة والمساهمة فيها أو الاستعمار والوقوف ضد مشروع الثورة.

قائمة المصادر و المراجع :

I) الأرشيف التاريخي لولاية وهران :

1- Bulletin mensuel des questions islamiques (1947-1957) (les rapport de services de liaisons nord-africain)
2- Bulletin officiel du gouvernement général de l'Algérie (1901-1907) .
3- Proposition de décision de l'U.D.M.A (le 30/12/1950) devant l'assemblée algérienne sur le culte musulman.

II – فضاء الميكروفورم (مكتبة الحامة) (ملحقة المكتبة المركزية بالجزائر العاصمة).

1- جريدة البصائر – لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين – السلسلة الثانية الجزائر (1947 – 1956).

III – الكتب :

1. بن العقون، بن إبراهيم عبدا لرحمن . (1986) الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، الفترة الثالثة (1947 – 1954). الجزء الثالث. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
2. بن تونسي، عدة. (1990). تنبيه القراء إلى كفاح مجلة المرشد الغراء، الطبعة الأولى. مستغانم (الجزائر): المطبعة العلوية.

IV – الأطروحات :

1- بشير بلمهدي، علي . 2002 . المساجد الرسمية في الجزائر و موقف صحافة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منها (1931 – 1956). رسالة ماجستير. غير منشورة. لنيل شهادة الماجستير في (التاريخ الحديث و المعاصر). جامعة وهران، الجزائر.

هجرة علماء غريس و تلمسان إلى فاس في العهد العثماني

أ.د.كمال فيلالي،
مختبر الدراسات والأبحاث الاجتماعية
والتاريخية لحركات الهجرة،
جامعة قسنطينة.

الملخص:

لقد كانت هجرة العلماء و رجال الدين إلى فاس مبكرة و ذلك لما كانت تحتله هذه المدينة من مكانة دينية و علمية مرموقة منذ مطلع القرون الوسطى إذ كانت مشتلة للإشراف، منبرا للدعوة الإسلامية و مزارة كبرى للأولياء و الصالحين و ملتقى طرق السياحة. و قد زادت وتيرة الهجرة الدينية و العلمية إلى فاس بعد الغزو الاسباني لسواحل وهران في مرحلة أولى وتفاقمت بعد الحملات العثمانية الأولى على تلمسان.

وسنحاول من خلال محاضرتنا هذه إظهار الدور الذي لعبته فاس في احتضان الهجرة العلمية و الصوفية وصدارة الرياسة الدينية بعد أن كانت تلمسان عاصمة الزهد و الفقه المالكي.

مقدمة:

لقد بدأت الهجرة الدينية من الغرب الجزائري إلى فاس في منتصف القرن الخامس عشر وكانت في البداية فردية و حرة بدافع الرغبة في التعلم و ملازمة العلماء و المبارزة و السياحة ومجاورة قبور الأولياء، لما كانت تلعبه فاس احد روافد الشرفية في المغرب الاقصى، من دور الريادة في العلوم النقلية أو المنقولة بعد أن بزغ شمسها في عهد الأدارسة و زادت اشرقتها في مطلع القرن الخامس عشر. فكان إبراهيم التازي القطب الصالح والولي الزاهد قد هاجر إلى فاس واستقر بها قبل غزو الأسبان بلاد المغرب إلى أن توفي بها سنة 866 هـ. وهو إبراهيم بن محمد التازي نزل بوهران و درس بها ثم عاد إلى تونس حيث أخذ عن الشيخ عبد الله العبدروسي، وبعد إن حج هاجر إلى تلمسان ليلازم الشيخ محمد ابن مرزوق فأجازه ،واستقر بفاس زاهدا و عالم بقية أيام حياته.

و ذكر صاحب *"الأس"* أن هجرة المغراويين التلمسانيين لفاس زادت بدخول الأسبان وهران. تقدم فيهم الشيخ العالم قاضي ومفتي فاس وعميد علمائها وخطيب جامعها الأعظم و شيخ الجماعة بها ، أبو عبد الله سيدي محمد بن عبد الرحمن المغراوي، الذي هاجر إلى فاس سنة958هـ، زمان السلطان أبي عبد الله محمد الشريف السعدي. (الكتاني محمد جعفر :113) ولما دعا صيته بفاس، قلده السلطان رئاسة الإفتاء والتدريس والخطابة بجامع الأندلس، زمن أبي زيد عبد الرحمن ابن إبراهيم

الدكالي. لمدة طالت الثمان سنين ثم بجامع القرويين ثلاث عشرة سنة. وكان يلقب بإمام الأئمة، متضلعا في المنطق والعقائد والبيان والفقه والحديث والتفسير، كما كان مرجعا لا يستغنى به في الإفتاء. في فاس استفاد وأفاد. فأخذ عنه الشيخ أبو المحاسن الفاسي ولازمة كثيرا وقرأ عليه التفسير والأصول والفقه، و"الكبرى" و"الصغرى" للسنوسي. قال ابن مريم: " انه أخذ أيضا عن الشيخ الإمام الزاهد أبي عثمان الكفيف، وعن الشيخ السنوسي، وعن الشيخ أبي العباس ابن زكري. وكما أخذ الشيخ أبو المحاسن عنه عقائد التوحيد، وكان ماهرا كما شهد له اليسيتني ": إنه كان من العلماء الراسخين في علوم الدين وخطيبا بالقرويين ومفتيا بها (ابن مريم: 261) وطالت أيام رئاسته بفاس إلى أن توفى سنة981ه. (ابن عسكر: 104.)

كما كانت هناك هجرات قصرية أخرى سببها الحروب والغزوات وأغلب هذه الهجرات الجماعية نحو فاس جاءت بعد فشل الحملة السعدية سنة 957 ه على تلمسان(ابن عسكر: 104.). إذ رافق السلطان السعدي عند عودته إلى بلاده نخبة من العلماء ورجال التصوف الذين كانوا قد أيدوا تدخله بتلمسان (السملالي ج5، 147.). حدثت هجرة جماعية كبيرة أخرى سنة 968ه على اثر حملة خير الدين على تلمسان التي أشعلت نار الفتنة التي حدثت جراء انقسام علماء تلمسان بين مؤيد ومعارض للترك.(Filali Kamel:2002.)

وعن الحملة السعدية المناوئة للترك قال السملالي :«...قد كان استيلاء حسن خير الدين التركي على تلمسان بعد انقراض بني زيان منها سنة 952ﻫ ، فلما فتح محمد الشيخ حضرة فاس ثاقت نفسه للاستيلاء على المغرب الأوسط إذ كان يعز عليه استيلاء الترك على بلاد المغرب خاصة و أنهم عجم، تحالفوا مع ألد أعدائه، أبو حسون الوطاسي الذي لجاء إليهم وغزا تلمسان ودخلها يوم 23 جمادى الأول سنة 957ﻫ . (السملالي ج5، 147.)

ومن المؤيدين للحملة السعدية نذكر احمد العبادي الذي حل بفاس واستقبل بحفاوة من سلطانها و فقهائها، إذ قدم له السلطان هدية مالية قدرها ألف مثقال و أقامه في إقامة مريحة وأمر أن برفع شأنه على البقية فقال:" لا تساووه بأحد من الفقهاء فان همته أكبر من ذلك".(ابن عسكر: 106.)

من الشخصيات المرموقة التي بجدر التنويه بها من الذين هاجروا إلى المغرب الأقصى رفقة السلطان السعدي بعد فشله في حملته على المغرب الأوسط، نذكر محمد بن أحمد التلمساني المدعو ابن الوقاد التلمساني وهو أبو عبد الله بن أحمد، المعروف بإبن الوقاد، ولد في تلمسان ونشأ بها و تتلمذ على كبار شيوخها. فأخذ عن الإمام التنسي وعن بن شقرون وبن الوجدي، مفتي مراكش، وعن ابن جلال والبسيتني وابن أبي عمران موسى المشدالي، وأبي عبد الله بن عبد النور وإبراهيم السلوي الكتاني وأبي عثمان سعيد بن إبراهيم بن علي الخياط وأبا إسحاق الطيار ...ألخ. وحل بتارودنت من بلاد الريف بالمغرب، وولي بها قاضيا للجماعة لمدة قصيرة، ثم أرسل به إلى سجلماسة قاضيا ومنها أنتقل إلى مكناسة وتولى مهمة القضاء والخطابة بجامع الأندلس. وظل يتنقل بين مكناسة و فاس ومنها عاد لتارودانت ليستأنف الإفتاء والخطابة. توفي محمد بن أحمد التلمساني سنة ثمانية عشر وألف. (ابن مريم: 254)

ومن أهم علماء تلمسان الذين رحلوا رفقة السلطان السعدي نذكر أيضا محمد بن شقرون الوجديجي الذي ولد بتلمسان908ه ونشأ فيها، اعتبره صاحب الدوحة من أكابر فقهاء المالكية في عصره حتى عرف بمالك الصغير في وقته (السملالي ج5، 171.). أخذ عن المشايخ الكبار كالشيخ البرجي وتفقه على الشيخ أحمد المقري، وإبراهيم الشاوي والشيخ أبي العباس ابن زكري الذي أخذ عنه علم الكلام. (ابن ميمون:71.)

الفقيه ابن جلال كان من بين علماء تلمسان الذين هاجروا بعد الفتنة التي حلت سنة967هحول الوجود العثماني، وكان له شأن كبير عند الأمير السعدي عبد الله بن محمد، وقلده الفتوى والرئاسة بالمسجد الاعظم بمراكش. وكان يحضر مجلسه الأمير السعدي شخصيا. (السملالي ج5، 172.) وقد وصف الحفناوي ابن جلال بالعلم والولاية في تلمسان وفاس قال أنه : «كان إمام الأئمة وحبرا من أحبار الأمة... » (الحفناوي:147.) توفي ابن جلال بفاس سنة 981ه وعمره ثلاثة و سبعين سنة. (ابن عسكر: 105.)

محمد بن الحاج بن أحمد بن الشريف التلمساني كان ممن لجئوا إلى فاس. (الكتاني محمد جعفر:337) وكان فقيها عالما بمختلف العلوم الفقهية. أخذ عن

الكثيرين أمثال محمد بن أحمد بن مليح السراج و الشيخ محمد بن أبي بكر الحرار الأنصاري، والشيخ محمد بن عبد الله ابن سماك العالمي والشيخ محمد بن محمد العكاري المراكشي والشيخ محمد بن عبد الخالق الشرقي.كان محمد التلمساني جامعا بين في علوم الباطن الظاهر، له تأليف في الفقه والتصوف. (السملالي ج5، 357.) دخل فاس لجاءا مع الجمع من العلماء والأعيان الذين رافقوا الأمير السعدي الذي ولاه الخطابة في الجامع ومنح له إقامة مريحة طيبة.

ظل في فاس خمسة سنوات ثم رحل إلى مراكش قصد التزود بالعلم، فدرس بها إلى أن توفي سنة 989ه و ضريحه مزار. (الكتاني محمد جعفر:337)

وقدحلت الهجرة القصرية الثالثة في عهد بايات الغرب. أذ حاول العثمانيين من خلال سياستهم الدينية تشديد الرقابة على العلماء ورجال التصوف المعارضيين لسياستهم مما أدى بالعلماء والمتصوفين الحقيقين وليس بأدعياء الولاية. كما يقول عبد الكريم الفقون (عبد الكريم لفثون: 54). إلى النفور والهروب إلى عواصم العلم ومقاصد الحكمة. يقول ابن عساكر في "دوحته" أن أشهر علماء تلمسان وغريس أخذوا طريق الهجرة بعد غزوة الترك على الغرب. ففر خيرة العلماء و رجال التصوف إلى فاس وكان أهمهم الشيخ الأنصاري السجلماسي يؤكد الكتاني أن هذا الأخير، هروبا من جور الترك لجأ إلى الحج وفي طريقه توقف بالقاهرة فأخذ في الأزهر عن احمد الغنيمي وأحمد بن عبد الوارث البكري ثم عاد إلى فاس واستقر بها فقيها إلى أن وافته المنية. (الكتاني محمد جعفر:ج2، 363)

وقد كان اضطهاد العثمانيين للعامة و الخاصة من العلماء في الجزائر هو أهم أسباب هجرة العلماء ورجال الدين في العهد العثماني. خاصة وأن سياسة البايلك مزجت بين السياسة والدين فجعلت من مهنة الإفتاء والقضاء مهنة دينية وسياسية على السواء وفرقة بين قضاء الأهالي وقضاء العجم من ترك وكراغلة. و كل عمل ديني أو سياسي لا يصب في نطاق السياسة الدينية العثمانية كان يعتبر مسا بنظام الحكم ويلقى صاحبه أكبر عقاب وأبطش جزاء. كما أن البايات والدايات لم يكونوا يطيقون استقطاب الأولياء والعلماء احترام العامة من الشعب وولائهم للسلطة الروحية لان ذلك في تصورهم وفي الواقع يهدد وجودهم بالجزائر.

فابن للو مفتي الجامع الأعظم بتلمسان، وهو من كبار فقهائها، هاجر إلى ضواحي غريس نتيجة لسوء معاملة الحكام العثمانيين له و يذكر أن قائد الزمول التركي أراد استرضائه بالهدايا و عرض عليه مناصب إلا أنه قرر الهجرة ثانية. وتقول الرواية أنه ثار لغضب القائد، الذي لم يتقبل رفض عروضه، فأمسك بلحيته ونتف شعيرات منها و أقسم أن يهجر إلى بلاد النصارى. (أبو القاسم سعد الله: ج1، 428) فأتجه إلى معسكر حيث توجد طائفة تستعمل أسماء أعجمية فقال: "هنا تبرأ يميني".(أبو القاسم سعد الله: ج1، 428)

ومن أشهر العلماء الذين هاجروا إلى فاس الفقيه العّلامة أبو الحسن علي بن عبد الواحد بن محمد الأنصاري السلجماسي(محمد الافراني المراكشي:214). رحل بعد الأربعين من تسع مئة من بلاده هروبا من ظلم الأتراك أيضا، فحج ودخل مصر في سنة 943ه، وأخذ بها عن أحمد الغنيمي وأحمد بن عبد الوارث البكري وعن النور علي الأجهري ثم عاد إلى فاس عالما.

وفي فاس جالس خيرة العلماء فأخذ عنهم ولازم الأستاذ أبي محمد عبد اللّه بن علي الحسني السجلماسي والعالم الولي أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدلائي الصنهاجي، وحافظ العصر أبي العباس أحمد بن محمد المقّري التلمساني، وبلغ الغاية القصوى في الرواية والمحفوظات و رحل إلى الجبل الأخضر حيث السنوسي و بقي هناك إلى أن وافته المنية. (الحفناوي:78.)

وقد استمرت الهجرة إلى بلاد المغرب خاصة في عهد حسن باشا الذي نقم كثيرا على بعض علماء الجزائر من غير الموالين للحكم العثماني الشيء الذي دفع بالبعض منهم إلى الهجرة. أمثال ابن تكوك.

هو الشارف بن الجيلالي بن تكوك من بلد مستغانم، نشأ وتعلم بها كان فقيها عالما متضرعا في مختلف العلوم النقلية. ويقال عنه أنه قريب الشيخ محمد بن علي السنوسي، أسس لطريقته زاوية مازال توارث أبناءه خلافتها، وكانت تنشد فيها قصائد السنوسي الغوثية.

هاجر بن تكوك من الجزائر إلى المغرب الأقصى في نفس الظروف التي هاجر فيها شيخه محمد بن علي السنوسي، فبعد أن قتل الباشا حسين شيخه ابن القندوز التوجيني، رثاه قبل أن يهجر الجزائر في اتجاه فاس قائلا:

ارحم شيخي بالقندوز	◆	مريد الشيخ المعزو ز
يا رب عذب حسن	◆	بركة بيت الله تعيان
بالنصر ثبت يدا	◆	ازجر علينا الأعداء
ما يعرفوش الردا	◆	أصحاب الدنيا الفانية
وبسورة الإخلاص	◆	الفالق مع الخناس
أمنعني من الوساوس	◆	فلا يقرب ليا (الراشدي:51)

وكان من العلماء المغوليين في العلم من يهاجر بحثا عن المباراة ة والمناظرة مثل أبوراس الناصري المتوفى سنة 1150 ه. بعد وفاة أبوه انتقل إلى معسكر لدراسة الفقه واللغة والحديث، ومنها رحل إلى مدينة مازونة فدرس على فقهائها مختصر خليل وحفظه وفهمه معنى ولفظا وكانت هجرته إلى مازونة لشغوفه بعلمائها ولتفوقها في الفقه المالكي إذ يقول:"ولما ذكر لي مازونة وكثر مجالسها وقريحة أشياخها سافرت إليها ".(محمد بن أحمد ابي راس الناصري:20.) وفي مازونة، درس على كبار فقهاء منهم الشيخ مصطفى بن هني والشيخ محمد بن إبراهيم والشيخ مصطفى بن يونس، كما قرأ الفرائض على الشيخ البدالي والقضاء والشهادات على يد الشيخ محمد بن عبد القادر. (محمد بن الطيب القادري:116.)

وبعد إجازته رشحه الشيخ المشرفي أمام الراشدية في معسكر ليكون خليفته في التدريس. اعتلائه منبر الراشدية زاده هيبة بايات الغرب الجزائري، الذين أصبوا يخصونه العناية والتبجيل الكبيرين. (محمد بن الطيب القادري:184.)

وقد بدأ مشوار رحلته من تونس فدرس النوزال على الشيخ القاضي سيدي محمد بن قاسم المحجوب، ولم يكتف بدراسة فقه المالكية بل اهتم بفقه المذاهب الأخرى على يد شيوخ تونس فواصل هجرته إلى الحجاز عن طريق مصر. (محمد بن الطيب القادري:241.)

هاجر أبو راس إلى المشرق مرتين فزار بلاد الشام والحجاز ومصر والتقى بعلمائها في القاهرة، ثم عاد إلى فاس ، ولم تكن رحلته إليها هذه المرة للتدريس بل للمناظرة في المسائل الفقهية. وكان جد فخورا بمباراته العلمية ومرتاحا بوجوده في مجالس الذكر والمذاكرة.

فبشأن مناظراته العلمية يقول: "ففي تونس اجتمعت بعلمائها و أجلة فقهائها فتذاكرنا وتناظرنا وترافعنا .... و في القاهرة لقيت بها كبار العلماء من أهل المعرفة فتناظرنا و تذاكرنا في مسائل جمة فارتفع ذكري وأزداد فخري... وفي فاس، أحضر العلماء الأعيان وشيخهم حافظ العصر السيد الطيب بن كيران موضوعات المناظرة ولقيت الفقيه النبيه الشيخ محمد بن بنيس بحثت معه في تفسير بن عطية...". (محمد بن الطيب القادري:150.) وبعد عودته من سياحته وشي به لدى الباشا واتهم بالعمالة، فعزل من منصبه عام 1211ه فعاد ثانية إلى المغرب الأقصى واستقر بفاس.

بعد ثورة الدرقاوي ونظرا لصبغتها الدينية صار الأتراك يخشون جميع رجال الدين وحتى الموالون لهم كأبي رأس الناصري الذي عزل من مناصبه الرسمية كالإفتاء والقضاء كما سبق أن ذكرناه، وقد ألف في هذه الثورة" درء الشقاوة في فتنة درقاوة". كما أخر وهلل بانتصارات الأتراك العثمانيين على الأسبان و استرجاع مدينة وهران.

على العموم كانت الهجرة إلى فاس في القرنين الميلادين الثامن عشر ومطلع التاسع عشر، بسبب الثوارات الدينية التي أشعلت فتيلها التجانية في نهاية القرن الثامن عشر لتزيد لهيبها الدرقاوية في مطلع القرن التاسع عشر، وكانت هذه الثورات سبب هجرات فردية كثيرة أهمها هجرة أحمد التجاني دفين فاس.

ولم تنقطع الهجرة العلمية الفردية إلى فاس طيلة العهد العثماني فقد رحل سيدي عبد الرحمان المجاجي صاحب كتاب "التبريج في أحكام المغارسة والتصبير والتوليج" من تلمسان إلى فاس وهنالك أخذ عن الشيخ محمد بن علي وشرح "المغوفلات لابن الحاجب، وله حاشية على مختصر أبي جمرة في علم الحديث(الحفناوي:224.).

مهما يكون من أمر فان الهجرة الدينية والعلمية الجزائرية في العهد العثماني إلى فاس ساهمت في إثراء العلوم المنقولة و جعلت من العاصمة الادريسية منارة ليس في علم الفقه والأصول فحسب، بل أيضا في علم التصوف، ألم يختارها أحمد التجاني مقاما أبديا له؟

قائمة المراجع و المصادر

- الحفناوي أبو القاسم، تعاريف الخلف برجال السلف ط2 ، مؤسسة الرسالة بيروت 1985.
- الكتاني الشريف عبد الكبير ، زهرة الأس في بيوتات أهل فاس، تحقيق ، على بن المنتصر الكتاني، مطبعة النجاح
- محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس و محادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء و الصلحاء بفاس ، طبعة حجرية.
- ابن عسكر محمد الحسيني ، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن 10 ه ط2 ، دار المغرب للتأليف و الترجمة و النشر، الرباط 1977.
- الأفراني محمد بن محمد بن عبد الله الصغيرة ،صفوة إنتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر ، تقديم عبد المجيد خيالي ، مركز التراث الثقافي المغربي الدار البيضاء المغرب.1979
- إبن مريم أبي عبد الله محمد، البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان ، ديوان المطبوعات الجامعية 1982.
- الراشدي أحمد بن سحنون، الثغر الجماني في إبتسام الثغر الوهراني، تحقيق ، المهدي البوعبدلي، مطبعة البعث الجزائر 1973.
- إبراهيم السملالي المراكشي، الإعلام لمن حل مراكش و أغمات من الأعلام ط2، المطبعة الملكية الرباط 1422- 2001.
- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر الهجري إلى الرابع (16-20م)ج1،ج2 ط1 ،الشركة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985.

سعيدوني ناصر الدين و المهدي بوعبدلي، الجزائر في التاريخ الجزء الاول- العهد العثماني- ،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984.

- إدوارد دونوفو، الإخوان دراسة إثنولوجية حول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر ترجمة ،د. كمال فيلالي، دار الهدى، الجزائر، 2002.
- عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الأثار في التراجم و الأخبار ط1 ، ضبطه و صححه ، إبراهيم شمس الدين، بيروت، 1997.
- عبد الكريم لفثون ،منشور الهدايا ، تحقيق أبو القاسم سعد الله، الغرب الاسلامي بيروت، 1984